8

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

سلسلة الدراسات القرآنية

المنهج الترابطي ونظرية التأويل

دراسة في تجربة التفسير الكاشف

جواد علي كسّار


مكتبة
مؤمن قريش
لو وضع إيمان أبي طالب في كفة ميزان وإيمان هذا الخلق في الكفة الأخرى لرجح إيمانه .
الإمام الصادق (ع)
moamenquraish.blogspot.com

المنهج الترابطيّ ونظريّة التأويل

دراسة في تجربة التفسير الكاشف

جواد علي كسار

المنهج الترابطي ونظريّة التأويـل

دراسة في تجربة التفسير الكاشف



المؤلف: جواد علي كسار
الكتـاب: المنهج الترابطي ونظريّة التأويل (دراسة في تجربة التفسير الكاشف)
المراجعة والتصحيح: فريق مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي
تصميم الغلاف: حسين موسى
الإخراج والصفّ: هوساك كومبيوتر برس

الطبعة الأولى: بيروت، 2008

Al - Manhaj Attarabouti wa Nazariat Ata'aweel



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي
Center of civilization
for the development of Islamic thought
بناية الصبّاح - شارع السفارات - بئر حسن - بيروت
هاتف: 826233 (9611) - فاكس: 820387 (9611) - ص.ب: 55/ 25
Info @ hadaraweb.com
www. hadaraweb.com

المحتويات

المقدمة 7

منهجية البحث 11

رحلة البداية 15

مباني الممارسة التفسيريّة 29

التميز بين المباني والأهداف والمناهج 35

تعارض المباني ومحاولات التوفيق 42

المنهج الترابطي. . البناء التحتي 55

مشروع الترجمة التفسيريّة 67

خصائص الترجمة التفسيريّة 70

العناصر التفصيلية لمنهج التفسير 75

المنهج التنفيذي 89

1 ـ الوصف العام 89

2 ـ بيان أهداف كل سورة 91

3 ـ العنصر التنظيمي 92

4 ـ الاقتباس 95
تطبيقات في نظرية الترابط 97
الترابط مع سورة البقرة 99
مع آل عمران 101
سورة الأنعام ومحورية العقيدة 103
مبدأ التأويل 113
العنصر التنظيمي 133
عنصر الاقتباس 143
الخاتمة 159
فهرس المصادر 187

بسم الله الرحمن الرحيم

المقـدمـة

نُطلّ في هذه الدراسة على تجربةٍ في التفسير، اشترك في إعدادها باحثان إيرانيان هما: السيد محمد باقر حجتي والشيخ عبد الكريم بي آزار شيرازي.

وتحمل هذه التجربة بواعث محددة دعت المؤلِّفين إلى خوضها، وهي تنتهي بمزايا تعطيها موقعاً خاصاً في إطار الثقافة القرآنيّة في الساحة الإيرانية.

وإذا كانت كل فكرة تعود في التحليل الأخير إلى لحظة يرتدُّ إليها المشروع، فإنّ اللحظة التي قادت إلى انبثاق مشروع التفسير «الكاشف» ترجع إلى تلمّس الباحثَيْن حاجة المجتمع الإيراني إلى ترجمة سهلة بَيْد أنها متينة ودقيقة لكتاب الله.

هذه الحاجة دفعت الباحثَين إلى بذل جهد مشترك يقوم على أساس تقديم ترجمة تتجاوز نواقص الترجمات الموجودة، وفي طليعة تلك النواقص تورُّط أغلبية الترجمات بمشكلة الترجمة الحرفية لآيات الله. فمثل هذه الترجمة ليست فقط تضيق عن حمل معاني القرآن الكريم

وإيصالها إلى القارئ، بل تمارس أيضاً تشويهاً وربما تحريفاً، أو تتّسم على الأقل بالابتسار في إيصال المعاني.

وما يضاعف المشكلة أن اللغة الفارسية لا تمتلك ـ كما يصرّح الباحثان ـ خصوبة اللغة العربية وسعتها وامتدادها، لذلك ستعود أي ترجمة حرفية للقرآن لتواجه مشكلتين مترابطتين، هما:

1 ـ القصور في أداء معاني القرآن.

2 ـ ضيق اللغة ومحدوديتها إزاء سعة العربية لغة القرآن، وانفتاح دلالاتها على معان واسعة ومتنوعة. بإزاء هذه المشكلة فكّر الباحثان بوضع ترجمة للقرآن تتخطى هذين الإشكالين.

لكن ما لبثت الفكرة أن تطوَّرت إلى ما هو أبعد من الترجمة، فارتدَت في البدء ثوب «الترجمة التفسيريّة» قبل أن تتحوّل في طورها الجديد إلى تفسير له مقوّماته في المنهج والمحتوى.

ويبدو أن لخلفية الباحثَين دوراً كبيراً في بلورة المشروع إلى ما هو أوسع من الترجمة وأبعد من «الترجمة التفسيريّة». فالسيد محمد باقر حجتي أمضى شوطاً طويلاً من حياته يصل إلى ثلاثة عقود في الدراسات القرآنيّة، وصنّف مجموعة من الكتب بهذا الاتّجاه، وأصبح ذا رؤية في البحث التفسيري محتوىً ومنهجاً؛ حيث وجد نفسه مهيّأً من خلال هذه الخلفيّة لخوض تجربة التفسير.

أما زميله الشيخ عبد الكريم شيرازي، فيبدو من متابعة أعماله العلمية السابقة أنه يحمل قناعة بضرورة إيصال الأفكار إلى أوسع قاعدة من الناس بسهولة ووضوح، سواء تعلق الأمر بكتاب الله أو بالمعارف الدينية الأخرى.

على أساس هذه القناعة مارس الباحث تجربة في الفقه الميسّر لقيت رواجاً كبيراً في الشارع الثقافي الإيراني.

ويبدو أن نجاح تجربته في الفقه الميسّر هي التي قادته إلى توظيف خبرته هذه في البحث التفسيري، لما يفضي إلى وضع تفسير ميسّر يخاطب القاعدة العريضة من الفئات المتعلمة.

انطلاقاً من هاتين الخلفيتين التقى الباحثان حجتي وشيرازي على جهد مشترك تجاوز ترجمة القرآن الكريم إلى التفسير.

ما تهتم به هذه الدراسة هو تحقيق هدف مزدوج؛ حيث يرمي كاتبها في الشقّ الأول إلى التعريف بهذه التجربة والكشف عن منهجها، فيما يرغب في الشق الثاني نقلها إلى آفاق الساحة العربية لما يخدم التواصل بين سوح الفكر الإسلامي عبر عملية تفاعل هادف تفضي إلى إغناء المعرفة القرآنيّة وتكاملها.

فإن وُفِّقْت فذلك من فضل الله ﴿حَسْبُنَا ٱللَّهُ سَيُؤْتِينَا ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦ وَرَسُولُهُۥٓ﴾ (التوبة: 59) وبركات النبي (ص) وأهل البيت (ع)، وإن كانت الأخرى فهي من عند نفسي، وحسبي أنّي بذلت وسعي طمعاً في أن يكون لي نصيب في حَمَلة القرآن وخدَمته. وصلّى الله على نبيّنا محمد وعلى أهل بيته الطاهرين.

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين.

جواد علي كسار
(خالد توفيق)
12 ربيع المولد 1420هـ

منهجية البحث

إذا أردنا أن نستَبِق الوصف التفصيلي لمشروع هذا التفسير، فيمكن أن نذكر إجمالاً أنه يراعي القاعدة العامة في المجتمع، فيقدم لها عملاً هو أوسع من بيان المفردات وأقلّ من التفسير المطوّل، مستعيناً بوسائل إيضاحٍ كثيرةٍ تبدأ باللغة السهلة والأمثلة الميسَّرة، وتنتهي بالصور والمخططات التوضيحية والاقتباسات الدالة.

أما القيمة المنهجية فتكمن بفهم ـ وإن بدا مألوفاً ـ لنظريّة الترابط بين آيات القرآن وسوره، إلا أن تطبيقهُ الواسع عبر استخدام مكثّف لمبدأ التأويل، هو الذي يجذب الاهتمام بهذه المحاولة، ويجعلها أهلاً للدراسة والتقويم، بالأخص إذا أخذنا بنظر الاعتبار مجموعة أخرى من الخصائص المنهجية، في طليعتها عنصرا التنظيم والاقتباس، كما سيأتي مفصّلاً؛ لذلك أطلق الباحثان على تفسيرهما اسم «التفسير الكاشف»[1].

(1) د. محمد باقر حجتي وعبد الكريم بي آزار شيرازي، تفسير كاشف، ترسيمى از عهده موزون سور قرآن وروابط آيات [التفسير الكاشف: معالم صيغة متوازنة لسور القرآن والعلاقة بين الآيات] المجلّد الأوّل، مؤسسة نشر الثقافة الإسلامية، الطبعة الأولى،=

أما هذه الدراسة فستتضمن الفصول التالية:

1 ـ نُبذاً من حياة الباحثَين لاسيما ما له صلة بالتفسير.

2 ـ البواعث التي أملت على الباحثَيْن التفكير بهذا التفسير، ثم الشروع بتأليفه فعلاً.

3 ـ منهج التفسير.

4 ـ أمثلة تطبيقية.

5 ـ خاتمة نقدية تتضمّن الإشارة إلى أهم مزايا المشروع والملاحظات التقويمية حياله.

ننطلق من إشارة إجمالية إلى الباحثَين، حيث عُرِفَ السيد محمد باقر حجّتي في الأوساط الثقافية الإيرانية بأنّه متفرّغ للبحوث القرآنيّة منذ أكثر من عقدين من الزمن. فبرغم اهتماماته المتنوّعة بين العلوم الحوزوية والفلسفة ثم التربية، إلا أنه اكتشف طريقه في الدراسات القرآنيّة، فانكبّ عليها أكثر من غيرها، حتى يمكن أن يقال: إنه انصرف إليها بصورة تامة، وكانت حصيلة ذلك مجموعة من البحوث والكتب القرآنيّة،

= طهران، 1983 (بالفارسية). ثمّ صدرت في السنوات التالية المجلدات اللاحقة ليستقر التفسير في خمسة مجلّدات ضخمة، تجدّد طبعها ثانية قبل سنتين. وبرغم عدم وجود فوارق بين الطبعتين؛ لأن الثانية لم تكن أكثر من تصوير للأولى، إلا أن عملنا قد تمَّ على الطبعة الأولى.

من الجدير بالذكر أن «الكاشف» هو اسم تفسير للمرحوم الشيخ محمد جواد مغنية، يقع في سبعة مجلّدات ضخمة، سبق وأن قدّمنا دراسة عنه تضمّنت حياة المفسّر ومنهجه التفسيري.

ينظر: خالد توفيق، «الشيخ محمد جواد مغنية: سيرة حياته ولمحات في منهجه التفسيري» مجلة قضايا إسلامية، محور مناهج المفسِّرين، العدد الثاني 1416 هـ، ص207 ـ 270.

بالإضافة إلى تجربة التفسير الثنائي الميسّر، والمبادرة إلى تأسيس قسم مستقل لعلوم القرآن في كلية الشريعة والعلوم الإسلامية (الإلهيات) التابعة لجامعة طهران، حيث امتد هذا الاختصاص إلى سائر جامعات طهران والمدن الأخرى.

أما الشيخ عبد الكريم شيرازي، فهو الآخر من البارزين في الساحة الثقافية الإيرانية، له مجموعة من المؤلّفات. الميزة الغالبة على كتاباته، ميله إلى التيسير والتفنن في ابتكار الوسائل لتحقيق ذلك؛ بحيث يعمّ نفع ما يكتب أوسع فئة ممكنة من المجتمع.

هذا، وقد أصدر على هذا المنوال موسوعة فقهية ميسرة، يستطيع الإنسان العادي التعاطي معها مباشرة دون حاجة إلى أستاذ و مراجع فقهية إضافية، بفضل ابتعادها عن اللغة العلمية التخصصية المغلقة المتداولة في الرسائل والمصنّفات العلمية للفقهاء، وتوسل مؤلّفها لهذه الغاية بمختلف أفانين التوضيح، ما أدّى إلى التفاف الناس حولها وإعادة طبعها بشكل مذهل[1].

بهذه الخبرة المشهودة على التيسير ولج الشيخ عبد الكريم شيرازي ميدان العمل التفسيري مع زميله السيد حجتي، وراحا يعملان معاً على إصدار التفسير «الكاشف».

(1) صدرت هذه الرسالة التي حملت عنوان «الرسالة الجديدة» بأربعة أجزاء هي: العبادات وبناء الذات، المسائل الاقتصادية، المسائل الأسرية، المسائل السياسية والحقوقية مع مقدّمات وافية ومهمة عن أصول الدين، وتاريخ الاجتهاد، ومفهوم الاجتهاد والتقليد، وفلسفة الأحكام، وتأثيراتها الفردية والاجتماعية. ورغم أن الرسالة تقع في أربعة أجزاء إلا أنّها لاقت نجاحاً كبيراً إذ طبعت تسع مرّات خلال أربع سنوات (1983 ـ 1987) وربما زادت طبعاتها على العشرين.

رحلة البداية

وُلد محمد باقر حجتي سنة 1932 في مدينة «بابل» من مدن شمال إيران المطلّة على بحر الخزر التابعة لإقليم مازندران[1]، وترعرع وسط عائلة علمية مرموقة؛ حيث كان والده من أئمّة الجماعة، وجدّه من العلماء البارزين[2].

أُصيب الطفل محمد باقر بمرض شديد، حتى يئس والده من بقائه على قيد الحياة؛ لذلك نذر لله إن عافى ولده، أن يوجهه إلى طريق دراسة العلوم الإسلامية. وهذا ما كان. فحين شُفي الطفل، وبعد أن أتمّ بضعة صفوف من الدراسة الابتدائية، انتقل إلى الحوزة للدراسة العلوم

---

(1) اعتمدنا في هذه الترجمة على مصدرين أساسيين، هما شهرية «كيهان فرهنگي» [كيهان الثقافي] التي تصدر عن مؤسسة كيهان الصحفية؛ حيث دأبت على استضافة أحد البارزين في شؤون الفكر والأدب والثقافة، في لقاء موسع مطلع كل شهر. والثاني فصلية «بينات» المتخصصة بالدراسات القرآنية، حيث أجرت هي الأخرى لقاءً موسّعاً مع حجتي.

(2) كيهان فرهنگي، العدد (1)، السنة السادسة، التسلسل العام العدد (61)، نيسان 1989، حوار مع الدكتور محمد باقر حجتي، ص1.

الدينية، فدرس المقدّمات على والده في المنزل، ثم أتمّها في المدارس الدينية الموجودة في مدينته، وبالذات مدرسة «صدر»؛ حيث أمضى ما مجموعه زهاء سبع سنوات.

في عام 1951 استأذن والدَه للانتقال إلى طهران، لمواصلة تلقّي العلوم الإسلامية في مدرستها الشهيرة «مروي»، التي كانت تعدّ حينئذ من ألمع مراكز العلم الديني في طهران، بعد أن استطاعت أن تجذب إليها كبار الأساتذة في العلوم المختلفة(1).

الإشارة الطريفة التي يذكرها مفسّرنا حجّتي عن هذه المرحلة، أن انتقاله إلى طهران لم يتم على انفراد، بل كان من بين زملائه في هذه الرحلة جوادي آملي وحسن زادة آملي، اللذان يعدّان الآن من كبار أساتذة العلوم الإسلامية في نطاق الحوزة العلمية بمدينة قم.

مكث حجّتي في مدرسة مروي مدّة اثني عشر عاماً كاملة؛ حيث تلقّى إلى جانب الأصول والفقه دروساً في الفلسفة. وبرغم تتلمذه على أساتذة لامعين في هذه المعارف، إلا أنّه يعطي أهمية بالغة لتتلمذه على مرتضى مطهري(2)، إذ كان لهذه التلمذة آثارها في توجيه حياته صوب المسارات التي انعطف إليها بعدئذ، كما سيحدّثنا عن ذلك مفصلاً.

أثناء دراسته الحوزوية في مروي، انخرط حجّتي في الدراسات

---

(1) بالإضافة إلى احتضان هذه المدرسة لأساتذة كبار: منهم الميرزا أبو الحسن رفيعي قزويني، والميرزا أبو الحسن شعراني، والشيخ مرتضى مطهري، يبدو أنّها كانت محطّة لتلاميذ صاروا بعد ذلك أسماء لامعة في المجال الحوزوي والثقافي، إذ نقرأ في تراجم الشيخ جوادي آملي والشيخ محمد تقي جعفري والشيخ حسن حسن زادة آملي أنهم مكثوا سنوات يتعلّمون في هذه المدرسة.

(2) كيهان فرهنگي، مصدر سابق، ص1.

الأكاديمية، استجابة لإلحاح الأصدقاء كما يذكر[1]، وقد واصل دراسته إلى أن نال درجة الدكتوراه المرتبة الأولى عام 1960 في المعقول أي: «الحكمة والفلسفة الإسلامية»[2].

اقترحت عليه كلية الشريعة والعلوم الإسلامية إثر ذلك، أن ترسله في بعثة إلى الولايات المتحدة الأمريكية، لكنّه رفض الاقتراح، وفضّل بدلاً من ذلك أن تمنحه فرصة العمل في أحد أقسامها. وهذا ما كان، حيث عُيّن موظّفاً في مكتبة الكلية، فكانت فرصة ثمينة للاطلاع على عدد كبير من النسخ الخطية، خصوصاً أن بعض هذه النسخ هي لمخطوطات ثمينة ونادرة.

كان أوّل عمل أنجزه في الكلية، هو أن قام بفهرسة المخطوطات وإصدارها في مجلّدين نشرتهما جامعة طهران[3]، ولا يزالان يعدّان من المراجع الأصلية بالنسبة لموجودات مكتبة الشريعة والعلوم الإسلامية، بل للمخطوطات الموجودة في إيران عموماً.

نُقل بعد مدّة من المكتبة إلى مجال التدريس، ليعيَّن بعدها أستاذاً في الكلية[4]. وكان من إنجازاته التي يعتزّ بها على هذا الصعيد، قيامه بتدريس علوم القرآن في الكلية، حتى أصبح هذا الدرس قسماً قائماً بذاته، فيما أثمرت جهوده في التدريس، إنتاج مجموعة من البحوث

(1) كيهان فرهنگي، ص1.

(2) حوار مع الدكتور السيد محمد باقر حجّتي، مجلة بينات، العدد العاشر، 1996، ص79 (بالفارسية).

(3) كيهان فرهنگي، ص2 ; بينات، ص79.

(4) يعدّ السيّد حجّتي في الأوساط الإيرانية أوّل من بادر إلى إدخال علوم القرآن في نطاق الدرس الجامعي؛ حيث بذل جهوداً مكثّفة على هذا الصعيد. ينظر: بينات، مصدر سابق، ص81 ـ 84.

القرآنيّة، ربّما كان أهمّها، كتابه «بحث في تاريخ القرآن الكريم». هذا إن أردنا أن نستثني ـ مؤقتاً ـ مشروعه في التفسير الميسّر مع زميله عبدالكريم شيرازي.

مع مطهري

ثَمَّ إشارة يعتزّ السيّد حجّتي بذكرها عن مرحلته الحياتية تلك، هي تتلمذه على يد الشيخ مطهري، حيث يقول نصاً: «كنت تلميذاً للمرحوم مطهري، وإني لأفتخر بذلك أيضاً»[1].

لقد دخل حجّتي كلية الشريعة والعلوم الإسلامية، وكان مطهري أستاذاً فيها، ثم تخرّج من الكلية ونال درجة الدكتوراه، وتحوّل إلى أستاذ بجوار الأستاذ مطهري، بيدَ أنه لم يعدّ نفسه أبداً زميلاً لمطهري، بل ظلّ يردّد أنَّه تلميذ له[2].

وفي الحقيقة إن علاقة السيّد حجّتي بالشيخ مطهري سبقت مرحلة الكلية، حيث كان قبل ذلك يتلقّى دروسه في الفلسفة عند الشهيد مطهري. فقد أمضى مدّة اثني عشر عاماً يتتلمذ على مطهري، درس خلالها منظومة السبزواري، ثم تدرّج في الدرس إلى أن بلغ مرحلة شرح الشفاء لابن سينا. يقول في ذلك وهو يتحدّث عن دراسته في مدرسة مروي: «كان أكثر ما استفدته، دروس الأستاذ الكبير المرحوم آية الله مطهري، فقد جثوت بين يدي مدرسته، ونهلت من فيضه في الفلسفة، حيث بدأت الشوط من (المنظومة) حتى (الشفاء)»[3].

---

(1) كيهان فرهنگي، مصدر سابق، ص2.
(2) المصدر نفسه.
(3) المصدر نفسه، ص1.

حرص حجتي على التأكيد باستمرار أنه استفاد كثيراً من تتلمذه على يد مطهري في الفلسفة كما من معاشرته، وبنص تعبيره في حوار معه عن تلك المرحلة: «شخصياً كنت تلميذاً للمرحوم مطهري، وأنا أفخر بذلك. لقد كان وجوده فرصة ثمينة بالنسبة لي، وقد استفدت منه كثيراً سواء على الصعيد المعنوي أو على الصعيد العلمي. إنني لا أرى نفسي جديراً بأن أقول: إني كنت زميلاً له»[1] يقصد في كلية الشريعة والعلوم الإسلامية؛ حيث صار أستاذاً فيها بعد ذلك.

على سبيل المثال يذكر حجّتي أنه عندما شرع بتدريس التفسير لطلاّب قسم الفلسفة، صار يعاني كثيراً من المنغِّصات التي وصلت حدّ السخرية والاستهزاء، ما دعاه إلى اتخاذ القرار بترك درس التفسير، فما كان من مطهري إلا أن أثناه عن ذلك وشدَّ على يديه، ووقف إلى جانبه مشجّعاً ومدافعاً[2].

كما يشير إلى أنه في فترة عمله أستاذاً في الكلية، على عهد الشيخ مطهري، كانت هناك جلسات أسبوعية دورية تضمّ أساتذة الكلية وبعض العلماء، تتمّ بانتظام في بيوت المشاركين، يصار خلالها إلى تداول أمور الكلية، والتخطيط لها بشكل سرّي، بعيداً عن أعين السلطات الرسمية؛ حيث كان مطهري محور هذا النشاط[3].

الجانب العلمي

عندما نصل إلى الجانب العلمي من حياة حجتي، فإنّ ما نلحظه للوهلة الأولى، أن نشاطه موزّع على المستويات الثلاثة التالية:

---

(1) كيهان فرهنگي، ص 2.

(2) بيّنات، مصدر سابق، ص82.

(3) كيهان فرهنگي، مصدر سابق، ص2.

الأول: الاهتمام بالشأن الفلسفي.

الثاني: الاهتمام بالدراسات التربوية.

الثالث: الاهتمام بالدراسات القرآنيّة.

والآن نستعين بحديث مع السيد حجّتي في للتمييز بين هذه الحقول الثلاثة.

لكن نذكر قبل ذلك أنه ليست هناك بحوث فلسفية كثيرة معروفة عن باحثنا. فخلا رسالته للدكتوراه التي دمج فيها البحث الفلسفي بالبحث التربوي، لم أعثر بين مؤلّفاته التي اطّلعت عليها على كتاب مستقل يتناول الشأن الفلسفي، بعكس اهتماماته الواضحة في الحقلين التربوي والقرآنيّ.

بالإضافة إلى المجالات المعرفية الثلاثة المشار لها آنفاً، للسيد حجتي مجموعة من المساهمات الثقافية العامة، في الفهرسة والمخطوطات والتاريخ وعلم النفس والترجمة وغير ذلك.

عندما توجِّه السؤال التالي للسيّد حجتي: **هل تعدّ علوم التربية هي الأرضية الأصلية لعملك العلمي؟**

يجيب بالقول: كلاّ، إنما أملت عليّ دوافع الحاجة الاجتماعية والثقافية العمل في الحقل التربوي.

مثالان دالاّن

ثَمَّ في التفاصيل أكثر من نقطة تتطلّب التوقّف وتستدعي التأمّل الطويل، فالسيد حجتي أمضى أكثر من عقد من السنوات يدرِّس الفلسفة

على صعيد الحوزة والجامعة؛ حيث كانت الفلسفة هي اختصاصه الأكاديمي. مع ذلك لم ير ثَمَّ فائدة لكي يستهلك جهوده البحثية في هذا الحقل، الأمر الذي دفعه لكي ينعطف عن الاشتغال بها إلى الاهتمام بغيرها من الجوانب، ذات الصلة بالحاجات الثقافية والاجتماعية لعصره، لا سيما مع وجود كتابات فلسفية جادّة سبقه إليها آخرون.

سبب هذا التحوّل من الفلسفة إلى مجاليْ البحث القرآنيّ والتربوي يوضّحه لنا حجّتي بقوله: «إن هدفي هو الخدمة، وقد لاحظت أنني لا أستطيع بحال أن أضع في الفلسفة أثراً علمياً يفوق ما صنّفه ـ أو درّسه ـ المرحوم مطهري والكبار الآخرون من العلماء المعاصرين، لذلك انعطفت نحو الاهتمام بالدراسات التربوية»[1]. وكان لذلك قصة خاصة سيذكرها فيما بعد بالإضافة إلى الباعث العام.

ينبغي أن نسجّل اعترافنا بأنَّ هذه البادرة قلّما تحصل في أوساطنا، بالأخص في الوسط الحوزوي، وهي تحتاج بلا شك إلى شجاعة ومواجهة صريحة مع الذات. فقد رأى حجتي، أنه لا يستطيع أن يبدع جديداً في البحث الفلسفي أكثر ممّا أبدعه استاذه مطهري والآخرون من أساتذة الفن الفلسفي، فلِم يكرّر جهود الآخرين ببضاعة هي في نهاية المطاف، أقل شأناً ممّا هو موجود فعلاً في الساحة الفلسفية؟

ولو سادت هذه الروح الأوساط العلمية والحوزوية، لتخلّصنا من التراكم الهائل في بعض الحقول (الفقه والأصول مثالاً)، والتكرار المريع، ولَوفَّرنا سنوات مديدة من الجهود العقلية والفكرية الجبّارة، التي

(1) كيهان فرهنگي، ص2.

بمقدورها أن تينع ثماراً خصبة في الحقول المعرفية الجدباء، ولَفَتَحَ الجهد العلمي لعلماء المسلمين مناطق معرفية ما تزال مغلقة، أو قلّما جاستها العقول، ممّا نحن في أمسّ الحاجة إليه.

لقد غنم حجتي الكثير من هذا التحوّل ولم يغرم شيئاً، بالأخص وأنّه انتبه لذلك أوائل شوطه العلمي، فلم يُضيّع سنوات عمره عبثاً، بل باركها بخدمة القرآن الكريم.

لقد تحوّل للإنتاج في حقول أخرى، بعد أن وجد أن هناك حاجات ثقافية ملحّة تُملي عليه ذلك، فحين أدرك ـ مثلاً ـ أن هناك حاجة للكتابة والبحث في المجال التربوي، شرع بالتأليف في هذا الحقل.

وكان لانعطافه صوب الجانب التربوي قصة تنطوي على عبرة.

القصّة باختصار؛ أنَّ أحد طلاّب كلية التربية اتصل به، وذكر له بأن كلّيته تفتقد تماماً لوجود أي مصدر إسلامي مهم يتناول موضوع التربية في الرؤية الإسلامية، بحيث يمكن للطلاّب الرجوع إليه. لذلك ألحَّ عليه بإعداد شيء سريع في هذا المجال.

كان أوّل ما خطر في ذهن محمد باقر حجّتي، هو أن يبادر إلى ترجمة كتاب «منية المريد»، وهو من مؤلّفات أحد الأعلام الكبار المشهور بلقب الشهيد الثاني (ت: 965هـ)[1]. كان لا بدَّ لكي يفي

(1) هو الشيخ زين الدين نور الدين علي بن أحمد الجبعي العاملي الشهير بالشهيد الثاني. ينتمي إلى بيت رفيع من بيوتات العلم؛ إذ كان أبوه من أكابر علماء عصره وكذلك أجداده.

برع في العلوم المعروفة في زمنه بعد أن درسها على يد علماء من الشيعة والسُنّة، وفاق أقرانه على شدّة ما يعانيه من الفقر وشظف العيش، إذ كان يحرس مزرعة العنب =

بوعده، أن ينجز الترجمة خلال مدّة العطلة الصيفية، وهذا ما كان، لكن بصيغة تنطوي على عبرة جميلة تستحق التأمّل.

لقد بادر حين حلّت العطلة الصيفية إلى إرسال عائلته وأطفاله إلى بيوت الأقرباء، بغية الحصول على الوقت الكافي، ولكي يتحرّر عن الانشغالات العائلية، ويتفرّغ للعمل بشكل تامّ. لم يكتف بذلك، بل نذر لله أن يبقى ثلاث ليال من كل أسبوع يقظاً إلى الصباح، كي يشتغل على الترجمة، ويتفرّغ لإنجازها خلال شهور العطلة الصيفية؛ وهذا ما كان[1].

أن يوجب الإنسان على نفسه شيئاً بصيغة النذر الشرعي، هو أمر مألوف بين السلف، وكثيراً ما قطفت الأمّة ثماراً مهمّة من هذه النذور،لكن يبدو أن أهل العلم قد أقلعوا عن هذا الأسلوب في ضبط النفس، وتوجيهها نحو العمل، في أجواء صارت مملوءة بالاسترخاء وتضييع الوقت.

= التي يملكها ليلاً، ويحتطب لعياله، ويشتغل بالتجارة أحياناً، ويقوم بحاجات عياله. سافر إلى اسطنبول وتميّز فيها علمياً بعد أن وضع خلال ثمانية عشر يوماً رسالة تناول فيها حلول عشر مسائل من مشكلات العلوم.
صنّف نحواً من ثمانين كتاباً أشهرها «الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية» من أبرز الكتب الدراسية في الحواضر العلمية، وكتاب «منية المريد في آداب المفيد والمستفيد» وجملة واسعة من البحوث والدراسات الفقهية والتفسيرية والحديثية.
ولد في 13 شوّال 911هـ، واستشهد بالقتل غيلة عام 965 أو 966 هـ على اختلاف المترجمين. ينظر في ترجمته: لؤلؤة البحرين في الإجازات وتراجم رجال الحديث، تأليف الشيخ يوسف بن أحمد البحراني صاحب الحدائق، مؤسسة آل البيت، ص 28 ـ 36.

(1) كيهان فرهنگي، مصدر سابق، ص2.

هذان مثالان من الحياة العلمية للسيد حجتي، محمّلان بكثير من الدلالات، كان لهما أثرهما وما يزال في دوام عطاء الرجل في المجالات العلمية والثقافية، حيث لم ينقطع عطاؤه بعد، وقد بلغ الآن السابعة والستّين من عمره.

في ما يتعلّق بالدراسات التربوية، كان أوّل نشاط الباحث هو رسالته للدكتوراه، التي دارت حول موضوع «التعليم والتربية الإسلامية»، واستمرّت رحلته بعد ذلك مع مزيد اهتمام بالشأن التربوي.

فقد قام بترجمة كتاب «منية المريد» للشهيد الثاني وأصدره تحت عنوان «آداب التعليم والتعلّم في الإسلام». والكتاب جاء ـ مترجماً ـ في زهاء (700) صفحة، بعد أن قام بتحقيقه، واستخراج مصادر الأحاديث والأقوال وترجمة الشخصيات. بيدَ أن الأهم من ذلك أنه ألحق الكتاب بفهرس استعراضي، تناول فيه المترجم ـ كما يذكر في حوار معه ـ أبرز الكتب التي صنّفها المسلمون في هذا المجال، منذ صدر الإسلام حتى العصور الأخيرة.

له في مضمار التربية أيضاً، كتاب بعنوان «ثلاثة أحاديث في التربية الإسلامية»، أعيد طبعه أكثر من سبع مرّات.

لم تقتصر جهود حجّتي في الشأن التربوي على التأليف وحده، بل ضمّ إليه عملاً موازياً تمثّل بالترجمة؛ حيث مارس هذه المهمّة على صعيد النقل من العربية إلى الفارسية.

لقد كانت باكورة أعماله في الترجمة ـ كما مرّت الإشارة ـ ترجمة كتاب «منية المريد». ثمّ ترجم كتاباً آخر بعنوان «علم النفس من وجهة نظر الغزالي وعلماء مسلمين آخرين».

من أعماله في الترجمة التربوية، أنه قرأ كتاباً للمصري د. حسن محمد الشرقاوي بعنوان «علم النفس الإسلامي» فأُعجب ـ كما يذكر ـ بما أبداه الباحث من حماس وإخلاص وحبّ للإسلام، فبادر إلى ترجمته بدافع الحرص على بثّ هذه الروح، أكثر من دافع البحث عن العمق النظري والإبداعي في العمل.

من أعماله الأخرى، مبادرته إلى ترجمة كتاب ثان، للشهيد الثاني الشيخ زين العابدين علي بن أحمد العاملي بعنوان «مسكن الفؤاد عند فقد الأحبّة والأولاد»[1]، وبذلك كان من نصيب باحثنا ترجمة أثرين لهذا العلَم من علماء الإسلام.

يمكن أن ننهي هذه الفقرة، بما ذكره حجّتي في حوار معه، من أن مجموع الكتب التي صدرت له، يصل إلى خمسين كتاباً، بالفارسية والعربية، ولها صلة: بعلوم القرآن، التربية والتعليم، علم النفس، التاريخ والسيرة، الفهرسة والمخطوطات وغير ذلك[2].

القرآنيّات

على صعيد البحث القرآنيّ، يفخر السيد حجتي أنه أسّس قسماً

---

(1) الباعث على وضع الكتاب هو حاجة وجدانية لمسها المؤلّف في حياته الخاصة وابتغى من خلالها أن يُساهم في تربية النفس على الصبر والتحمل في مواجهة مصيبة فقد الأولاد. وقد كان لذلك قصة هي باختصار: أن المؤلف لم يكن يعيش له ولد؛ إذ كان أولاده يتوفون وهم صغار، فما كان منه إلا أن صنّف كتاباً أطلق عليه (مسكن الفؤاد) جمع فيه الآثار النبوية وفوائد وإشارات أخرى تعين الإنسان المثكول بأولاده على الصبر.

(2) فصلية «بينات»، مصدر سابق، ص.86 وكذلك: كيهان فرهنگي، مصدر سابق، ص2 و3.

للدراسات القرآنيّة في كلية الشريعة والعلوم الإسلامية، وقد مارس تدريس مادة تاريخ القرآن لسنوات طويلة، وكانت الحصيلة كتاباً بالعنوان نفسه.

من مؤلّفاته الأخرى، كتاب وضعه بعنوان «أسباب النزول»، وهو ترجمة نقدية لموضوع هذا الجزء من كتاب السيوطي (ت: 911هـ) «الإتقان في علوم القرآن»، بيدَ أن البحث في هذا الكتاب لم يقتصر على الترجمة وحدها، بل انطوى على صيغة شمولية في تناول الموضوع، لم تكن موجودة في المؤلفات الأخرى وفي هذا المجال، كما يذكر حجّتي.

على صعيد آخر، بادر إلى ترجمة كتاب للشيخ عبد الهادي الفضلي عن تاريخ قراءات القرآن، كما أعدَّ رسالة في تاريخ التفسير، وكتاباً عن مقاصد السور القرآنيّة وأهدافها، يقع في صميم المنهجية التفسيريّة، التي اعتمدها وزميله عبد الكريم شيرازي في تفسيرهما «الكاشف».

أما العمل الأهم، فهو التفسير «الكاشف» الذي صدرت منه حتى الآن، خمسة مجلّدات ضخمة، تناولت أوّل المصحف الشريف حتى نهاية سورة التوبة.

بشكل عام ذكر السيد حجّتي، أنه صدرت له ـ حتى صيف عام 1996 ـ الكتب القرآنيّة التالية:

1 ـ بحوث في تاريخ القرآن، بالفارسية.

2 ـ ترجمة نقدية (عن العربية) لكتاب جلال الدين السيوطي «الإتقان في علوم القرآن»، من المزمع أن تنتهي في ستّة أجزاء، وقد صدر منها فعلاً «أسباب النزول»، بالفارسية.

3 ـ تفسير سورة الواقعة، بالفارسية.

4 ـ إضمامة من بحر أسرار القرآن، بالفارسية.

5 ـ التفسير الكاشف في خمسة مجلّدات، بالفارسية، بالاشتراك مع الشيخ عبدالكريم شيرازي.

6 ـ المثياق في القرآن، بالاشتراك مع الشيخ شيرازي، بالفارسية.

7 ـ مدخل لدراسة أهداف سور القرآن ومقاصدها، وهو ترجمة مفصّلة عن العربية لكتاب الدكتور عبد الله محمود شحاتة.

8 ـ فهرست موضوعي، للنسخ الخطية العربية الموجودة في المكتبات الإيرانية، ممّا له صلة بعلوم القرآن، بدءاً من القراءة والتجويد وانتهاءً بالتفسير وتاريخه، ويقع هذا العمل في خمسة مجلّدات ضخمة، مشفوعة بتراجم مؤلِّفي المخطوطات ونبذ عن تاريخ علوم القرآن.

9 ـ مدخل إلى تاريخ قراءات القرآن، وهو ترجمة عن العربية لكتاب الشيخ عبدالهادي الفضلي.

10 ـ مختصر تاريخ القرآن، بالعربية.

11 ـ ابن عبّاس ومكانته في التفسير، بالعربية.

12 ـ ابليس في القرآن والحديث، بالعربية.

13 ـ ثلاث مقالات في تاريخ التفسير والنحو، بالفارسية[1]، بالإضافة

(1) بينات، مصدر سابق، ص 84 ـ 86.

إلى عدد آخر من الكتب القرآنيّة المعدّة للطبع، أو التي في طور التأليف، مع العديد من المقالات والبحوث القرآنيّة المنشورة في دوريات مختلفة، أو مقدمة إلى مؤتمرات إسلامية وقرآنيّة[1].

(1) بشأن الشيخ عبد الكريم بي آزار شيرازي، زميل السيد حجتي في التفسير (ولد عام: 1944) لم تتوفّر لدى كاتب هذه السطور، معلومات وافية عن حياته وآثاره العلمية حال صياغة الدراسة. بيدَ أن الشيء المؤكّد، أنه لم يضطلع بالبحث القرآني سعةً وشمولاً كزميله حجتي، مع ذلك أتمنّى أن تتوفّر فرصة أخرى لبيان معلومات عن حياته أسوة بما فعلناه مع زميله حجّتي.

مباني الممارسة التفسيريّة

من حسن حظ هذه الدراسة، أن حظيت بالوقوف على رؤية مباشرة، أدلي بها حجتي حيال المرتكزات والأصول التي يستند إليها المفسِّرون، وينطلقون منها في رسم منهجياتهم، وصبّ رؤاهم في التفسير؛ لأنّ الوضوح في هذا المجال، يُساهم في إلقاء أضواء مكثّفة، على الفعل التفسيري في التفسير «الكاشف» نفسه.

فبإزاء سؤال شامل كهذا : حين نأتي إلى مناهج التفسير، نجد أن بعض التفاسير اعتمد طريقة «تفسير القرآن بالقرآن»، وبعضها اعتمد أسلوب التفسير بالرواية، وبعضها استند إلى العلوم العقلية، فيما اعتمد بعضها الفلسفة، كتفسير صدر الدين الشيرازي (ت: 1050 هـ)[1]

(1) محمد بن إبراهيم صدر الدين الشيرازي، تفسير القرآن الكريم، سبعة مجلّدات. وهذا الكتاب يضمّ أغلب التراث التفسيري لصدر المتألهين عدا ما ضمّته كتبه الأخرى من لمحات وإشارات تفسيرية دالّة.
لم تحظ التجربة التفسيرية لصدر المتألهين بدراسة تحليلية، بل ولا وصفية تثقيفية في المطبوعات القرآنية العربية حتى الآن، مع أنها تؤلِّف مرتكزات لمدرسة مهمّة على هذا الصعيد.

وتفسير «الميزان»[1]، وبعضها كتفسير «كشف الأسرار»[2] للميبدي (ت: 520 هـ)، أو التفسير المنسوب لابن عربي (ت: 638 هـ) الذي اعتمد الذوق والعرفان[3]، من بين هذه المناهج، ما هو المنهج الذي تراه أشمل من غيره وأقرب إلى واقع القرآن ؟ بإزاء هذا السؤال بدأ السيد حجّتي إجابته بتوضيح أفاد فيه أنّ الباحثين لم ينتبهوا إلى مسألة مهمّة في هذا المجال تتمثّل، في أن أكثر المناهج التي ظهرت في التفسير، هي في حقيقتها ناتجة عن إعجاب المفسّر بتخصصه العلمي وولعه به.

---

(1) السيد محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، يقع في عشرين مجلّداً، وهو يعدّ في طليعة أهم التفاسير في المدرسة الإمامية خاصة، وفي المدرسة الإسلامية عامة.

(2) كشف الأسرار وعدة الأبرار، أبو الفضل رشيد الدين الميبدي، المتوفى زهاء 520هـ، عشرة مجلّدات، منشورات أمير كبير، الطبعة الرابعة، طهران، 1982. الجدير بالإشارة أن هذا التفسير مشهور في الأوساط بتفسير الخواجة عبدالله الأنصاري.

(3) ينسب للشيخ محي الدين محمد بن علي الحاتمي الطائي الأندلسي المعروف بابن عربي (560 ـ 638هـ) تفسير بعنوان «تفسير القرآن الكريم»، بيدَ أن كثيرين ينسبون هذا التفسير إلى الشيخ عبدالرزاق الكاشي السمرقندي (ت 730هـ)؛ من هؤلاء الحاجي خليفة صاحب «كشف الظنون» الذي يقول دون تردّد: «كتاب (تأويلات القرآن) المعروف بتأويلات القاشاني».
ثَمَّ أيضاً محاولة قام بها محمود محمود الغراب الذي جمع تراث ابن عربي في التفسير وأصدره في أربعة مجلّدات بعنوان «رحمة من الرحمان في تفسير وإشارات القرآن: من كلام الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي» (دمشق، 1410هـ).
بشأن ابن عربي نفسه فقد ذكر في مؤلفاته المشهورة مثل «الفتوحات المكية» و«الفصوص» أسماء تفاسير ألّفها مثل «الجمع والتفصيل في معرفة معاني التنزيل»، «إيجاز البيان في الترجمة عن القرآن» الذي طبع على هامش «رحمة الرحمان»، «التفسير الكبير» و«التفسير» أو «تفسير القرآن» مما يشعر أن للشيخ تفسيراً مستقلاً قد ضاع أو معظمه.
ينظر: محمد هادي معرفة، التفسير والمفسّرون في ثوبه القشيب، ج1، ص569 ـ 577؛ كذلك: محمد علي إيازي، التعرّف على التفاسير، ص48ـ 49.

فحينما تكون للمفسِّر علاقة خاصة بأحد العلوم، فإنّ هذا الاختصاص سينفذ مباشرة في ثنايا ممارسته التفسيريّة.

لنأخذ مثالاً على ذلك من ابن سينا (ت: 428 هـ)، فحين يأتي الشيخ الرئيس لتفسير المعوذتين وسورة «الأعلى» نراه يعتمد أسلوباً غير مألوف في التفاسير المتداولة. لكي نُعطي مصداقاً على ما نقول، نجد أن ابن سينا يعتقد في تفسيره لقوله (سبحانه): ﴿مَرَجَ ٱلْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَّا يَبْغِيَانِ﴾[1] بأنَّ الآيتين ترتبطان بوجود الإنسان، وأنّ «البحرين» في الآية يقصد بهما بحر «الهيولي» أي المادة الأولى، والصورة.

إنه يستخدم اصطلاحات من بضاعته؛ أي من الفلسفة ليطبّقها على القرآن الكريم.

ثمّ يواصل تفسيره على الطريقة ذاتها، وهو يذكر أنَّ «البحرين»، أو المادّة والصورة، أو الروح والجسد يتّصلان في وجود الإنسان، لكن دون أن يطغى أحدهما على الآخر؛ أي دون أن يتحوّل الإنسان إلى جسد مجرّد بلا روح، ودون أن تطغى الروح فيتحوّل الإنسان إلى روح مجرّدة بلا جسد.

الملاحظ في هذا النمط من التفسير، أنه يستخدم المصطلحات والمعاني الفلسفية، ويستند إلى المعايير الفلسفية.

في واقع الأمر تحوّل التفسير ـ في هذا اللون من الممارسة ـ إلى بحث فلسفي في المقاييس والاصطلاحات.

بعد أن يدلي حجّتي بهذا التوضيح يخلص إلى القول: «لا يُنتظر من

(1) سورة الرحمن: الآيتان 19 ـ 20.

ابن سينا أن يستخدم في التفسير غير الأدوات التي بحوزته، ولما كانت الفلسفة بضاعته فمن المؤكّد أنه يستخدمها في التفسير»[1].

على المنوال المذكور مع الشيخ الرئيس ابن سينا، يستمر حجّتي في استعراض فكرته، التي تفيد أنَّ منهج المفسّر في التفسير، يتحكّم به اختصاصه العلمي، وولعه بضرب معيّن من المعارف، وبعبارة أكثر علمية، يتحكّم به مرتكزه المعرفي، والموقف الذي يصدر منه في نظريّة المعرفة.

بهذا، يجد أن الشيء نفسه ينطبق على الفارابي، وصدر الدين الشيرازي، وكثير غيرهم.

على سبيل المثال، هذا أبو عبد الرحمن السلمي (ت: 412 هـ) مؤلِّف تفسير «الحقائق» يعتقد أن المفسرين، لم يبلغوا أيّة حقيقة من حقائق القرآن، سوى ما نالوه من ظواهره[2].

إنه يقصد بهذا التفسير، أن يخط بالعلامة الحمراء، على كلّ الجهود التفسيريّة التي سبقته ويلغيها، فتلك جميعاً، لم يكن لها حظّ ـ برأيه ـ سوى التعامل مع ظاهر القرآن، ولم يتح لها أبداً بلوغ الحقيقة القرآنيّة،

---

(1) كيهان فرهنگي، ص3.

(2) هو أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين الأزدي السلمي (330 ـ 412هـ) الذي يعدّ شيخ الصوفية ورائدها بخراسان.

يعد تفسيره المعروف بـ«حقائق التفسير» من أهم التفاسير الإشارية، وهو إلى ذلك مصدر لمن جاء بعده كالقشيري وغيره.

يكتب موضّحاً جوهر ما يصبو إليه في تفسيره: «لما رأيت المتوسمين بعلوم الظاهر، قد سبقوا في أنواع فرائد القرآن من قراءات وتفاسير ومشكلات وأحكام، وإعراب ولغة، ومجمل ومفصّل، وناسخ ومنسوخ، ولم يشتغل أحد منهم، بفهم الخطاب على لسان الحقيقة إلا آيات متفرّقة، أحببت أن أجمع حروفاً أستحسنها من ذلك، وأضمّ أقوال مشايخ أهل الحقيقة إلى ذلك، وأرتّبه على السور، حسب وسعي وطاقتي» حقائق التفسير، ص1 ـ 2.

يُنظر: **التفسير والمفسّرون في ثوبه القشيب**، ج2، ص543 ـ 548.

لذلك أخذ على مسؤوليته، أن يبيّن حقائق القرآن وبواطنه.

لقد اتخذ أهل العرفان أيضاً من بعض الروايات التي تتحدّث عن وجود ظاهر للقرآن وباطن، ذريعة تسوّغ لهم مسلكهم في التفسير.

بل ذهب هؤلاء أكثر من ذلك ـ اعتماداً على الرواية التي تفيد بأنَّ لباطن القرآن باطناً إلى سبعة بطون[1] ـ ليضعوا ـ كما يقول حجّتي ـ ضوابط الكلام وقواعد اللغة جانباً، معتمدين كما ذكرنا على أن للقرآن قشراً ولباً، أو ظاهراً وباطناً؛ لذلك سعوا إلى الباطن ولم يعتنوا بالظاهر على أمل أن ينالوا ـ كما يقولون ـ شيئاً من حقائق القرآن.

ويوجد أيضاً من رموز الاتجاه العرفاني في التفسير، من اعتمد على أسلوب آخر في توجيه هذه المسلكية التفسيريّة، كما هو الحال مع العارف المشهور أبي القاسم القشيري (ت: 465 هـ) في كتابه «لطائف التفسير»[2]؛ حيث أفاد: إننا على يقين من أن كلام الله كذاته، مطلق لا حدَّ له. لذلك فلا حدّ للمفاهيم والحقائق القرآنيّة. ومن يكتفي بالتفسير

(1) جاء في الحديث الشريف: «للقرآن بطن وظهر، ولبطنه بطن إلى سبعة بطون» تفسير الصافي، ص15. كما أن بعضها يشير بدلاً من السبعة إلى سبعين بطناً كناية على الكثرة.

(2) هكذا ذكره السيد حجّتي، ويبدو أن الصحيح في اسم التفسير هو «لطائف الإشارات» لعبد الكريم بن هوازن القشيري (376 ـ 465هـ)، الذي يقع في ثلاثة مجلّدات، طبعة مصر، الهيئة المصرية العامة، 1390هـ.

مع أن المفسّر ينحو في «اللطائف» منحىً عرفانياً تربوياً، إلا أنّه لا يهمل الظاهر، تماماً كما يفعل بعض رموز هذه المدرسة، بل الأكثر من ذلك، للمفسّر نفسه تفسير آخر بعنوان «التيسير في التفسير»، سار فيه على النهج المألوف في المدرسة التفسيرية العامة، من حيث الاهتمام باللغة وأسباب النزول والعناية بالرواية وغير ذلك.

يُنظر بشأنه: السيد محمد علي إيازي، آشنايى با تفاسير قرآن [التعرّف على تفاسير القرآن] مركز النشر التابع للحوزة العلمية في قم، ربيع 1992، ص92 ـ 93. كذلك: التفسير والمفسّرون، معرفة، ج2، ص548 ـ 552.

الظاهر، يكون قد حدَّ حقائق القرآن ومفاهيمه، ووضع لمداليله الحدود، في حين إنَّ القرآن كلام الله، والله لا حدَّ له وكلماته لا تنفد.

من جهة أخرى يؤكّد القشيري، أن الإنسان لا يسعه أن يصل إلى بواطن القرآن، ويستدلّ عليها بمدد من العقل، وإنّما يتمثّل الطريق الوحيد لبلوغ الحقائق بالكشف والشهود والإلهام.

ثم يشير السيد حجّتي إلى مسار آخر، يعتمد عليه الخط العرفاني في تشييد مبانيه في التفسير، ينطلق من الرواية ـ التي توضع في رديف الحديث القدسي أحياناً ـ ونصّها: «لا يسعني أرضي ولا سمائي، ولكن يسعني قلب عبدي المؤمن». وبذلك يكون القلب بنظر هؤلاء هو أداة الشهود، أما العقل فهو وسيلة التفكير.

بناءً على هذا، يخلصون إلى أن الطريق الذي يفضي إلى الحقيقة، هو الشهود، وليس التفكير والاستدلال المكتسب. وفي هذا المجال، يشتهر قول شاعرهم: «خشبية هي قدم أصحاب الاستدلال، وما أوهنها القدم الخشبية»[1].

بعد هذه الخلفية، التي تشير ـ بإيجاز ـ إلى مرتكزات العرفاء ومبانيهم، ينتهي حجتي إلى القول: «حين يقدم العارف بمثل هذا الطراز من التفكير على تفسير القرآن، فلن يتمسك أبداً بما يعتقد به الآخرون من ضوابط»[2].

(1) ترجمة نثرية لبيت من الشعر للشاعر جلال الدين الرومي (604 ـ 672هـ) الذي ولد في بلخ (شمال أفغانستان حالياً) وتوفي في قونية، بتركيا حيث مدفنه لا يزال هناك يؤمه القاصدون.
ونص البيت، هو:
پای استدلاليان چوبين بود   پای چوبين سخت بی تمكين بود

(2) كيهان فرهنگي، ص3.

التمييز بين المباني والأهداف والمناهج

في جزء آخر من الحوار، يؤكّد حجتي، أن الطريق إلى بيان مناهج التفسير، يمرّ بالتمييز بين الأصول والمرتكزات (المباني)، وبين الأسلوب والنهج. ثم تعيين الأهداف، ليتم بعد ذلك الحديث عن المناهج.

ما يراه، أن هناك خلطاً تقع فيه البحوث والكتابات المختصة بالموضوع؛ إذ تتعامل أحياناً مع الأصول والمباني على أساس أنها مناهج، وتضع في بعض الأحيان الأهداف مكان الأصول والمباني وهكذا، في حين إن المطلوب هو تمييز الأصول والمباني، ثم تشخيص الأهداف، وأخيراً بيان المنهج التفسيري.

لتوضيح مفاصل هذا التمييز، يعود حجتي مجدّداً إلى المدرسة العرفانية في التفسير، ليسجّل أنها ترى نفسها غير ملزمة بقواعد اللغة ودلالاتها المتداولة. ففاعلية الكلمات تبدو إما من خلال دلالتها على الاستعمال الحقيقي للمعنى الذي حدّده واضع اللغة، أو من خلال دلالتها على المعنى المجازي الذي يأتي بصورة الكناية أو الاستعارة.

بيدَ أننا نرى، أن التفسير الإشاري أو الرمزي الذي ينهجه بعض العرفاء، يرى نفسه متحرّراً من هذه الضوابط والتحديدات والمعاني. ولا يرى في الألفاظ والكلمات إلا رموزاً كاشفة لسلسلة من الحقائق، قد لا يكون ثَمَّ تناسب بينها؛ أي بين الألفاظ والحقائق.

يوضّح حجتي مراده من ذلك، باستعارة مثال في التفسير (الإشاري الرمزي)، مستوحى من سورة يوسف، فالتفسير (الإشاري الرمزي) لا

يرى من الضروري، وجود يوسف بهويته وصورته ومادّته، وإنّما يرى في يوسف رمزاً شاخصاً يشير إلى الحق، ويرى في إخوته رمزاً دالاً على أبناء الدنيا.

على أساس هذه الرموز والإشارات، يستمر هذا الاتجاه في التفسير، وهو يشير إلى أن إخوة يوسف ـ أي أبناء الدنيا ـ لم يعرفوا قيمة الحق ـ أي يوسف ـ وهو بينهم، بل أكثر من ذلك سعوا للتخلّص منه فألقوه في البئر.

ثمّ جاء قوم منْ خصالهم البحث عن الحقّ، لذا حين عثروا عليه، حملوه من البئر التي ترمز إلى مطاوي النسيان، وجعلوه بين الناس.

أما أبناء الدنيا، فقد كانوا بصدد الإجهاض على الحق والتخلّص منه، حين أصابهم القحط بالحق نفسه وشعروا بحاجتهم الشديدة إليه؛ لذلك اضطرّوا للاستسلام له والانحناء أمامه. ومن ثمَّ فإنّ القحط الذي تتحدّث عنه السورة لم يكن قحطاً في الحنطة ـ يشير إلى المجاعة ـ بل كان قحطاً معنوياً ـ يشير للحاجة الماسة إلى الحق ـ.

إذا أردنا أن نعود إلى قواعد اللغة في دلالاتها المتداولة، نجد أنها لا تقول بمثل هذه الصلة بين يوسف والحق، وليس فيها ما يدل على وجود الرابطة بين إخوة يوسف وأبناء الدنيا، أو بين القافلة التي كانت تبحث عن الماء وبين المجموعة الباحثة عن الحق. وإنّما تنصرف قواعد اللغة في معاييرها وضوابطها إلى المعاني المتداولة، فيوسف إنسان بعينه، وإخوته هم إخوة ذلك الإنسان على الحقيقة، والقافلة التي أخرجت يوسف من البئر كانت تبحث عن الماء فعلاً، والقحط يرمز إلى المجاعة والحاجة الطبيعية إلى الحنطة وغيرها.

إن هذا البناء (الرمزي ـ الإشاري) الذي يعتمد عليه بعض العرفاء بعيداً عن ضوابط اللغة ودلالاتها الظاهرية المتداولة، سيثمر في النتيجة الأخيرة، منهجاً في التفسير يختلف عن المناهج الأخرى.

بعد هذا التوضيح، ينعطف السيد حجتي إلى مثالٍ، يقف في الطرف الآخر من المنهج التفسيري (الإشاري ـ الرمزي). هذا المثال الذي يجسّده هذه المرّة، منهج اللغوي في التفسير، فاللغوي حين يلج التفسير، لا يريد أن يدع اختصاصه يفلت من بين يديه ويذهب هباءً منثوراً، بل يوظّفه في التفسير، ويجعل إشاراته تنفذ في مساره بشكل مكثّف.

المثال الذي يضربه حجّتي في هذا المجال، هو عمل أبي حيان التوحيدي، النحوي الأندلسي في «البحر المحيط». فهذا التفسير مملوء بآثار اختصاص صاحبه، وببصمات ذات صلة وثيقة بالقواعد والصرف والنحو وغير ذلك.

بعد هذه المقدّمات يخلص باحثنا للاستنتاج التالي: «إن لتخصص الأفراد دخلاً مباشراً ومؤثّراً في أسلوبهم التفسيري»[1].

ما نستفيده من مجموع هذه الإشارات التي عرضها السيد حجتي، نقطتان:

الأولى: إن المباني (المرتكزات والأصول) هي التي تتحكّم بالأسلوب التفسيري، كما أن للأهداف دورها في ذلك.

الثانية: التأثير المباشر الذي يتركه الاختصاص العلمي للباحث على

---

(1) كيهان فرهنگي، ص4.

أسلوبه في التفسير، بحيث يمكن القول، إن كل أسلوب في التفسير يعكس في الأغلب اختصاص المفسِّر بمجال من مجالات المعرفة. فولع المفسر بالفلسفة، يجعل الطابع الفلسفي مهيمناً على تفسيره، هكذا الحال بالنسبة إلى اللغوي والمتكلِّم والعارف والمهتمّ بالتغيير الاجتماعي أو الشأن الحركي إلى غير ذلك من الاختصاصات والاهتمامات.

هل ينفصل المفسِّر عن ثقافته؟

إزاء ما مرّ، يمكن أن نطرح السؤال التالي: هل يعني الأسلوب الصحيح في التفسير، أن لا يتأثّر المفسّر باختصاصه؟ وهل يمكن تصوّر هذا الأمر وافتراضه؟

قدم السيّد حجّتي إجابة مفصّلة عن هذا السؤال، عرض فيها مجموعة عناصر تتصل بالبحث القرآنيّ عامّة، وبمقدّمات التفسير خاصة.

فهو يرى أن المشكلة ليست في استفادة المفسّر من اختصاصه العلمي، إنّما المهمّ لديه أن يحقّق البحث التفسيري الفائدة من خلال توظيف جميع المعارف والعلوم. فالتفسير الأفضل ـ برأيه ـ هو التفسير الذي يستطيع الإنسان من خلاله، أن يصل إلى مراد المولى (سبحانه)، ومقاصده في القرآن.

يسعى باحثنا لتعزيز هذا الرأي، بما يستفيده من معنى التفسير الذي ينتهي لغوياً إلى أَسْفَرَ وسَفَرَ، بمعنى بان وظهر، كما في قولهم أسفَرَ الصبح؛ أي ظهر وطلع.

لذا فالمهم لديه ليس الوسيلة ومضمونها، بل تحقيق الهدف المتمثّل ـ حسبما يرى ـ بإيضاح مقاصد المولى (سبحانه)، وإظهارها وإبانتها.

في إطار هذه الخلفية، ينظر حجّتي بإيجابية إلى جميع البحوث التفسيريّة السابقة، ويرى أن أصحابها سعوا إلى استنفاد جهودهم، عبر توظيف معارف عصرهم وعلومه، وبقيت في مقابل ذلك الكثير، من المقاصد والغايات المكتنزة في الآيات، متروكة إلى الزمان.

فالقرآن يفسِّره الزمان، كما في القول المشهور المنسوب لابن عباس، ومن ثمَّ فإنّ لكل عصر من حياة المسلمين روّاده في التفسير، ومناهج تتواءم مع معطيات ذلك العصر وروحه، من دون أن تنسلخ عن إطار الثوابت التي تحكم الجميع في كل العصور، مثل عدم الانزلاق إلى هوّة التفسير بالرأي، وضرورة أن يتمتّع المفسِّر بعدد من المؤهلات، المذكورة في مقدّمات كتب التفسير، وغير ذلك ممّا توفّرت عليه مصنّفات علوم القرآن.

وعليه، لا يصحّ أن نغلق حركة التفسير عند نهاية مُعَيَّنة، ونزعم أنها وصلت إلى آخر المطاف، مع مفسّر أو تفسير معيّن. فلا يصح ـ مثلاً ـ أن نحكم بأنَّ الشوط التفسيري بلغ ذروته الأخيرة، مع تفسير «التبيان» للشيخ الطوسي، كما لا يصح أن نطلق الكلام نفسه، مع تفسير «الميزان» للسيد محمد حسين الطباطبائي، مع أن لكل من هذين التفسيرين، مزايا تفوق ما تتحلّى به سائر التفاسير في عصرهما. فالتميّز شيء، وغلق الحركة التفسيريّة عند نقطة معيّنة شيء آخر.

فالبحث التفسيري يتحرّك على مسار مفتوح دائماً، وبإمكان كل جيل من أجيال المسلمين، أن تكون له مساهمته فيه.

على ضوء هذا الفهم ينتهي حجّتي إلى القول: «من الأفضل أن نستفيد من أي علم ومن كل معرفة، ومن أي وسيلة يمكن أن تجعلنا أقرب إلى معرفة المراد الإلهي»[1] في كتابه الكريم.

هذا ما يذهب إليه تيّار مهم من المفسّرين، وأصحاب المناهج التفسيريّة، إذ يرون أن الحصيلة المعرفية للمفسِّر، بل ومستوى ما بَلَغَتْه التجربة البشرية، وما تزخر به من أفكار ومقولات وتيّارات، كل ذلك يُؤَثِّر على مستوى التفسير ومضمونه، وطبيعة الفهم التفسيري، بقيد أن لا يُحمَل ذلك على القرآن، بل تكون القيمومة والكلمة الفصل للقرآن الكريم نفسه[2].

وإلا فليس المفروض أن يتعامل الإنسان مع القرآن بجهل؛ بحيث يغضي تماماً عمّا تراكم لديه من علوم ومعارف، ويجلس بين يدي الكتاب الإلهي، كمثل الإنسان الأمّي الذي لم ينل قسطاً من التعليم، فالخلفية المعرفية للمفسِّر، ترفع من قابليته على تحمّل معارف القرآن واستيعابها[3].

في الحقيقة، إن هذه الفكرة في دخالة خلفية المفسّر في قراءة النص، تُشكِّل الأساس في النزعة الحديثة لتفسير النص، عبر ما يعرف

---

(1) كيهان فرهنگي، ص4.

(2) محاضرات السيد الإمام محمد باقر الصدر، المدرسة القرآنية، دار التعارف، بيروت، 1980، ص20، 22، 25، 26.

(3) الشيخ عبدالله جوادي آملي، التفسير الموضوعي للقرآن المجيد، ج1، ص74 (بالفارسية).

بعلم «الهرمنيوطيقا»[1] الذي راح يدخل نطاق الدراسات القرآنيّة، على يد بعض الباحثين المسلمين[2].

على أن ما نحصل عليه من خلال كل جولة تفسيريّة، ما هو إلا معرفة نسبية من كتاب الله. من البديهي ألّا يقصد السيد حجّتي من استخدام مصطلح «النسبية» نفي وجود الحقيقة، فالحقيقة موجودة، غاية ما هناك أن استفادتنا من حقائق القرآن تكون استفادة نسبية، وبالتالي تكون حصّتنا من المعارف حصة نسبية، فلكلّ جيل حصّته التي يفهمها

(1) ثمّ اختلاف كبير بين الدارسين في تحديد المقصود من «الهرمنيوطيقا» إذ ذهب بعضهم إلى أنه العلم الذي ينهض بأسلوب فهم النصوص وآلية تفسيرها. وذكر بعضهم أنه العلم الذي يتكفّل بيان قواعد التفسير، في حين اختار آخرون أن يكون هو نفسه «علم التفسير».

كما اختلفوا أيضاً في مقوّماته، فاختار بعضهم أنه يتألف من ثلاث مراحل، هي: العلامة، والنص الذي يحتاج إلى التفسير، والمفسّر أو واسطة التفسير.

بينما ذهب آخر إلى أنه يتألف من ثلاث مسائل عقلية، هي:

1 ـ ما هي ماهية النص؟

2 ـ ماذا يعني فهم النص؟

3 ـ كيف يتحدّد فهم النص من خلال فهمه وتفسيره عبر الفرضيات المسبقة وعقائد المخاطبين بالنص؟

ينظر في هذا المجال: مجلة كتاب نقد، المزدوج (5 ـ 6)، طهران، 1998، عدد خاص بالتفسير بالرأي والنسبية والهرمنيوطيقا، ص56، 154، 47، 164 (بالفارسية).

(2) ربّما كان أبرزهم هو الشيخ محمد مجتهد شبستري الذي يؤكّد من بين ما يؤكّده أنّ النص يُقرأ من خلال خلفية المفسّر (فقيهاً كان أو مفسّراً للقرآن لا فرق) والثوابت المسبقة التي تنتظم عقله وقناعاته المسبقة.

يُنظر في هذا المجال الكتاب الذي أثار ضجّة كبيرة في الأوساط الفكرية وما يزال: هرمنوتيك كتاب وسنّت، محمد مجتهد شبستري (بالفارسية).

وبالعربية: علم الكلام الجديد.. قراءة النص الديني.. فلسفة الفقه، حوار مع الشيخ محمد مجتهد شبستري، أعد الحوار جواد علي كسّار، قضايا إسلامية، العدد الرابع، 1417هـ، ص143 ـ 190.

من معارف القرآن، وهذه الحصة تتناسب مع درجة فهمه، وما يبذله أبناء ذلك الجيل من جهود في البحث القرآنيّ.

هذه المسألة يقاربها حجّتي في مثال عن الإنسان، فكما أنّ الوعي الإنساني بحقيقة الإنسان، يتقدّم تبعاً لتقدّم المعارف والعلوم التي هي أدوات المعرفة، دون أن يستطيع مدَّع أن يزعم أن الإنسانية بلغت شوطها الأخير في معرفة الإنسان، ولا شيء آخر يمكن أن يُضاف إلى ما هو موجود فعلاً، فكذلك الحال مع كتاب الله. الجميع يستفيد من كنوز هذا الكتاب، ومن خزائن معارفه دون أن تنفد[1]، ومن دون أن يستطيع أحد أن يسدّ الطريق، بحجّة أن معرفة الناس للقرآن، وصلت إلى غاياتها وبلغت نهاياتها، فكتاب الله في كل زمان جديد، كما في الحديث الشريف: «إن الله تبارك وتعالى لم يجعل القرآن لزمان دون زمان، ولناس دون ناس، فهو في كل زمان جديد»[2].

هكذا تدخل مرّة أخرى النظرة الإيجابية لدى السيد حجّتي، وهو يلخص رأيه في تفاسير السابقين كما يلي: «نحن لا نقول إن معارف الماضين ـ من كتاب الله ـ لم تكن صحيحة، بل نريد أنّ باب هذه المعرفة مفتوح لا أمد لنهايته»[3].

تعارض المباني ومحاولات التوفيق

لكن النظرة الإيجابية التي يتحلّى بها محمد باقر حجّتي في تحليل

(1) أستخدمُ كثيراً كلمة «خزائن» للتدليل على الينبوع المعرفي الذي لا ينضب لكتاب الله، تيمناً وتعلّماً من حديث للإمام علي بن الحسين السجّاد، يقول فيه: «آيات القرآن خزائن فكلّما فتحت خزانة ينبغي لك أن تنظر ما فيها» أصول الكافي، ج2، ص609، ح 2.

(2) بحار الأنوار، ج2، ص280.

(3) كيهان فرهنگي، ص4.

مناهج التفسير، والنظر إلى اختلاف المباني والأصول التي يرتكز إليها المفسِّرون وينطلقون منها، وما تتسم به العملية التفسيريّة، من تنوّع في الأهداف بين هذا المفسِّر وذاك، لا يمكن أن تستمر هكذا دون إثارة أسئلة معترضة.

فتراكم المعارف، في مسار تقدّم عصور التفسير ـ بحيث يستفيد كل عصر من جهود العصور التي سبقته ـ هو أمر إيجابي ولا ريب.

والدعوة إلى الاستفادة من جميع الوسائل الفاعلة، والعلوم المؤثِّرة لبلوغ غايات التفسير، هي كذلك دعوة إيجابية جديرة بالتقدير. لكن ماذا سيكون موقفنا، من تعارض المناهج وتقاطع المباني والمنطلقات؟ بما يقود إلى إلغاء بعضها بعضها الآخر، أو تعارض وتجميد بعضها لبعض، على أقل تقدير.

توضيح ذلك: أنّا نجد أحياناً، أن المفسِّر الذي ينطلق في عمله من أصول عقلية، لا يوافق المفسِّر الذي ينطلق مثلاً من المدرسة الحديثية ـ الروائية (الأثرية)، بل قد يتهمه بأنه يسيء إلى القرآن والحديث معاً، بعدم استخدامه للقواعد العقلية. كما قد لا تروق للعارف، طريقة الفيلسوف في التفسير، بل لا يعدّها تفسيراً. وهكذا إلى بقية ضروب التعارض المتصوَّرة.

للوهلة الأولى، يحاول السيّد حجّتي أن يقفز على مفاد السؤال، برفض وجود التعارض، وتمسّكه بمقولة أن جميع الوسائل والمناهج، تتكامل فيما بينها، وتحقّق لنا النفع. فهو يؤكّد أن الهدف هو أن نقترب من المقصد الإلهي المكنون في الآية والمراد منها. وفي الطريق إلى

ذلك، لا ضير من استثمار جميع المناهج وتوظيفها، فنحن نستفيد من منهج تفسير القرآن بالقرآن في تحقيق المراد، كما نستفيد أيضاً من الفلسفة والعرفان.

الحقيقة أننا نستطيع أن نميّز بين جانبين من الصورة. فما يقوله حجّتي هو إشارة لما ينبغي أن يكون بحسب رأيه. بيدَ أن الجانب الثاني منها يشير إلى تعارض المناهج، وتضارب الأصول والمرتكزات، بما ينتهي إلى تدافعها، وإلغاء بعضها معطيات بعض أو تجميدها، وهذا ما يفسِّر لنا أساساً، انبثاق مشاريع تفسيريّة للتوفيق بين عدد من المناهج.

مرّة أخرى يحاول السيّد حجّتي، تَجَاوُز هذا الإشكال، بما يفيد أن كل طريقة في تفسير القرآن، تعكس فهمها لحقائق كتاب الله. فالفلاسفة في استدلالهم، وطراز تفكيرهم، لا يبلغون سوى حقائق ذهنية هي من بنات مناهجهم، ومن صناعة أذهانهم وعقولهم.

على هذه الخلفية يبرّر لاتجاه من العرفان، يرفض منهج الفلاسفة، وما يحفل به من تنويعات، لكونه لا يفضي إلى الحقيقة؛ لأنّ السبيل إلى إدراك الحقيقة ـ برأيهم يكون بالكشف والشهود فحسب.

والسؤال: هل يبغي السيّد حجّتي أن ينكر وجود الحقيقة الواحدة أم ماذا؟

يجيب حجّتي على السؤال بغاية الصراحة، إذْ يقول: «أجل، هناك وجود للحقيقة الواحدة»[1]. لكن غاية ما في الأمر أنه أراد أن يميِّز ما

---

(1) كيهان فرهنگي، ص4.

يختلف به العرفاء عن الفلاسفة، ثم يستطرد قائلاً: «لا أرى أن هناك تعارضاً بين الاثنين، بل يمكن الجمع بينهما»[1].

لكن كيف يمكن الجمع بين المشرب العرفاني الذي لا يرى طريقاً للحقيقة خارج الكشف والشهود من خلال القلب، وبين المشرب الفلسفي الذي يرى إمكان بلوغ الحقيقة، عن طريق التفكير والاستدلال العقلي؟

يجيب باحثنا على هذا السؤال، بالإحالة إلى الإنجاز الذي حقّقه أحد أبرز فلاسفة المسلمين في القرن الهجري الحادي عشر، وهو صدر الدين الشيرازي. فالشيرازي أوجد جسور الثقة، ومدَّ خيوط التصالح بين العرفان والفلسفة، وكتابه «الأسفار» ـ كما يذكر حجّتي ـ ما هو إلا محاولة للتوفيق بين الاتجاه المشائي والاتجاه الإشراقي؛ أي بين التفكير والإحساس من جهة، وبين الاعتبار والشهود من جهة أخرى.

ثم يخلص إلى القول: «إن ثقافتنا تنطوي أساساً على الاثنين معاً»[2].

مع ذلك يبقى هذا الكلام في حدود الأمنية، وفي إطار ما ينبغي أن يكون، أو ما يتمنّى أن يتمّ في دائرة البحث القرآنيّ ومناهج التفسير. أما ما هو كائن فشيء آخر.

بشأن صدر الدين الشيرازي، تجدر الإشارة إلى أنه برغم الإنجاز

---

(1) المصدر نفسه.

(2) كيهان فرهنگي، ص4.

العقلي الذي حقّقته مدرسة الحكمة المتعالية[1]، إلا أن التعارض في الأصول والمناهج بقي مستمرّاً بعده كما كان قبله، وسيبقى هكذا إلى أن يرث الله الأرض ومَن عليها، أو أن يأتي بأمر من عنده.

فلا يزال ثمَّ من ينادي في الساحة القرآنيّة، بضرورة أن يفسّر القرآن من خلال الوحي نفسه، بعباراته ومصطلحاته، من دون إقحام للعقل أو الفلسفة، ومن دون تدخل مصطلحاتهما ومناهجهما ومقولاتهما، بل تطوّر ذلك إلى مدرسة نظّروا لها في إيران باسم «المدرسة التفكيكية»[2].

---

(1) وُلد صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي زهاء عام 979 هـ في شيراز وتوفي في البصرة عند عودته أو ذهابه إلى الحجّ سنة 1050هـ للمرّة السابعة.

يعدّ مجدّد الفلسفة الإسلامية في القرن الهجري الحادي عشر، يتمثّل إنجازه الفلسفي الأساس ـ كما يذهب لذلك السيد محمد حسين الطباطبائي ـ بتوجيه «القاعدة التي تقوم عليها بحوثه العلمية والفلسفية للتوفيق ما بين العقل والكشف والشرع. . . ؛ وبرغم أنَّ بواكير هذا الاتجاه وجذوره، موجودة أيضاً في نصوص المعلم الثاني أبي نصر الفارابي وابن سينا وشيخ الإشراق وشمس الدين تركه والخواجة نصير الطوسي، إلا أن النجاح الكامل في إنجاز هذه المهمة كان من نصيب صدر المتألهين».

يُنظر: السيد محمد حسين الطباطبائي، مجموعه مقالات [مجموعة بحوث ودراسات]، ج2، مقال بعنوان: «حياة الملا صدرا ومنهجه الفلسفي»، ص6: (بالفارسية).

(2) تطرح المدرسة التفكيكية نفسها كنظام معرفي، بإزاء النظم الأخرى المألوفة في الفلسفة والعرفان والفقه والكلام، وغير ذلك من صنوف المعرفة الإسلامية. تهدف هذه المدرسة، إلى تخليص المعارف القرآنية، والفهم النقي لهذه المعارف، مما مازجها من تأويلات وأفكار ونحل، وتجنب التفسير بالرأي والتطبيق لتبقى حقائق الوحي، نقية غير مشوبة بتأثيرات الفكر الإنساني والذوق البشري، كما يذكر أبرز منظريها الباحث حكيمي.

من كبار رموز هذه المدرسة السيّد موسى زرآبادي (ت: 1353هـ)، والميرزا مهدي الأصفهاني (ت: 1365)، والشيخ مجتبى القزويني الخراساني (ت: 1386).

وضع المصطلح وأشاد معالم المدرسة تنظيرياً، المفكّر الإيراني المعروف السيد محمد رضا حكيمي، في عدد خاص كتبه من مجلة «كيهان فرهنگي» لقي رواجاً كبيراً، إذ طُبع مرّتين ونفد، ثم أعاد صياغة الملف بكتاب بالاسم نفسه.

يُنظر: كيهان فرهنگي، العدد 95، شتاء 1992، عدد خاص عن المدرسة التفكيكية (بالفارسية).

وما يزال أيضاً في الساحة القرآنيّة، من ينادي بالاكتفاء بالتفسير الروائي، والاقتصار على ما جاء من مأثور الحديث عن النبي (ص) وأهل بيته (ع)، مع شيء يسير من التوضيح، حيثما تدعو الضرورة إلى ذلك.

لقد شهد المسار التفسيري، محاولات متميّزة في هذا الجانب، يتسم بعضها بالطرافة. فقد رام الفيض الكاشاني (1007 ـ 1091هـ) ـ مثلاً ـ أن يقدّم تجربة في التفسير الروائي، غير متأثّرة بميوله إلى الفلسفة والعرفان، وقد نجح في ذلك إلى حدٍّ كبير.

بالعكس نجد الشيخ الطوسي (385 ـ 490هـ)، مع أنه يعدّ من أساطين الرواية ومن القريبين إلى عصر النص، قد سلك في «التبيان» نهجاً قلّل فيه الاستفادة من الرواية إلى أقل حدّ ممكن، بينما وظّف في مقابل ذلك، الكلام وعلوم اللغة والأصول والفقه والمعارف الأخرى، حتى إن بعض الدارسين ذهب إلى أن تفسيره تهيمن عليه النزعة الكلامية[1].

كما أن هناك من لا يزال يسعى للتوفيق بين مناهج المفسّرين، على أساس رؤيةٍ تقول بالتكامل، بدلاً من التعارض بين الفيلسوف والعارف والفقيه، وأن ما بينهم من الاختلاف يعود إلى اللغة ووسيلة الإيصال، وأما الهدف فهناك مقصد واحد يحرّك هذه المدارس الثلاث.

على هذا الأساس انطلقت محاولة تفسيريّة مهمّة للإمام الخميني (ت: 1409 هـ)، مطلع القرن الهجري الخامس عشر، ذكر فيها نصّاً انّه

(1) انظر: أكبر الإيراني، الشيخ الطوسي ومنهجه في التبيان، رسالة ماجستير مقدّمة إلى جامعة الإمام الصادق بطهران.

بصدد التوفيق بين هذه المدارس الثلاث من دون أن يعني ذلك تأييداً مطلقاً لجميع الفلاسفة أو العرفاء أو الفقهاء، إنّما يحثّ الناس للانفتاح على هذه المدارس والتملي من بركاته[1].

هناك أيضاً نزعات تفسيريّة، تظهر بين هذا المسلك التفسيري وذاك، يطغى فيها، اختصاص صاحبها إلى الحدّ الذي يخرجها من دائرة البحث التفسيري، إلى عنوان آخر في العلوم والمعارف التي يختص بها أصحابها، وقد أُسقط عليها وصف التفسير تعسّفاً.

إزاء ذلك كلّه، لا يمكن القول بعدم وجود التعارض بين أصول التفسير ومناهجه، ومن ثم لا يمكن استيعاب المشكلة بالنظرة الإيجابية وحدها، فنتحدّث عن تكامل المناهج.

أجل، هناك عناصر مشتركة وقواسم مشتَرَكة، تنتظم بأكثر من منهج على مستوى بعض المواصفات والشروط العامة في شخصية المفسّر، وفي الممارسة التفسيريّة ذاتها، ينبغي التأكيد عليها وتوظيفها لما يخدم البحث التفسيري ويعزّز مكانته.

بيدَ أن هذه الثوابت التي تتصل تارة بمنهج التفسير وأسلوبه وطريقته، وأخرى بشخصية المفسِّر وما ينبغي أن يتحلّى به من مؤهّلات، لا ترتقي إلى مستوى إلغاء الفوارق بين منهجيَّات التفسير كما رأينا.

وإذا ما أذْعنّا بالاختلاف في مناهج المعرفة، فمن الطبيعي أن تختلف بعد ذلك الشروط والمواصفات بين اتجاه وآخر، إذ يكون

---

(1) يُنظر: الإمام الخميني، تفسير سورة الحمد، مركز النشر التابع لجماعة مدرسي الحوزة العلمية بقم، ص106 ـ 108، 124 (بالفارسية).

الاتفاق على أصل وجود الضوابط والشروط، أما كيفيتها وماهيتها فتختلف من مدرسة إلى أخرى.

على ضوء اعترافنا بالاختلاف تبعاً لتنوّع المباني المعرفية، سيتعدّد الفهم التفسيري في مجال الإثبات، ويكون لكل فهم حجّيته الناشئة عن مشروعية مبناه المعرفي، على مستوى أنصاره وأتباعه والمؤمنين به.

أما على مستوى التلقي، فما دام التفسير لا يرتبط بحكم شرعي محدّد يعيّن تكليفاً للمكلّف، فبمقدور المتلقّي أن يستفيد من اتجاهات عدّة، تتفاعل خلالها جهود الماضين والمعاصرين، لكي يكسب المزيد على مستوى معرفة القرآن. إذ ما الذي يمنع المسلم المعاصر أن يستفيد من حجّة الفيلسوف وبرهانه، وإشارات العارف ولطائفه المعنوية والتربوية، ومن الصفاء الثرّ للروائي، ومن اللفتات النافذة للمنهج الاجتماعي والحركي، وهكذا.

خمس خلاصات

على ضوء الجولة التي أمضيناها بين أفكار باحثنا ـ إذا صحّ التعبير ـ وما أدلى به من قناعات ترتبط برؤيته لمناهج التفسير ومبانيه، تبلورت عدّة من الأفكار التي يمكن إجمالها بشكل محدّد من خلال ما يلي:

1 ـ يدعو حجّتي للتمييز بين مباني التفسير وأصوله وبين أساليبه. فمعرفة الأسلوب التفسيري لا تتيسر برأيه إلا على أساس اكتشاف المباني وتحديد الأصول والمنطلقات التي يرتكز إليها المفسّر وينطلق منها.

2 ـ يمكن تحليل طريقة كل مفسِّر من المفسرين وتعليلها على ضوء

الاختصاص الذي ينبغ به. فتولّع المفسِّر بالفلسفة يضفي على تفسيره ـ ولا بدّ ـ الطابع الفلسفي، والمتضلّع باللغة يُضفي الطابع اللغوي، والمتكلّم الطابع الكلامي، والحركي ذي الهمّ التغييري الطابع الاجتماعي وهكذا.

3 ـ ينطلق مفسِّرنا من نظرة إيجابية تحترم كافّة المنطلقات والمباني والمناهج، ويرى أنه بالإمكان الاستفادة منها جميعاً في التقريب إلى مراد كتاب الله ومقاصد القرآن. فالمهم ليس الحكم على المباني والمناهج، ورفض بعضها أو قبول بعضها الآخر، بل المهم هو مقدار ما تحقّقه من منفعة، على صعيد الهدف الذي ينشده التفسير، ما دامت كلّها اجتهادات مشروعة في الدائرة الإسلامية.

4 ـ في ضوء ما مرَّ في النقطة الثالثة يتحلّى الباحث بنظرة إيجابية منفتحة إزاء الجهود التفسيريّة السابقة، ليجد فيها جميعاً حلقات يتكامل من خلالها المسار التفسيري ويواصل شوطه إلى الأمام دائماً.

فكما كان الباب مفتوحاً للسابقين، فكذلك هو بالنسبة إلى المعاصرين، وليس لأحد أن يوصد الباب بحجّة أن الشوط التفسيري بلغ منتهاه مع هذا التفسير أو مع ذاك المفسِّر.

5 ـ يعتقد حجّتي أن عملية التفسير يمكن أن يمارسها أي متخصّص، وذلك بأن يستفيد من اختصاصه في التعاطي مع كتاب الله. لكن شرط أن يخضع الجميع، إلى الضوابط التي تنتظم ضمن العمل التفسيري، ممّا تمَّ التسالم على صحّته في إطار مدارس التفسير واتجاهاته العامة، أو في إطار كل مدرسة على حدة.

التفاسير القديمة والجديدة

أما عن العلاقة بين مختلف التفاسير، فيذهب السيّد حجّتي إلى التميز على أساس معيّن بين التفاسير القديمة والتفاسير الجديدة. ففضيلة الريادة للأقدمين؛ أولئك الذين بذلوا ما استطاعوا من جهود، كي يضعوا اللبنات الأولى في هذا المسار.

وكإشادة بجهود الماضين والكشف عن دورهم، يقول حجتي نصاً[1]: «لو لم تتوافر بين أيدينا المعطيات التي وضعها المفسِّرون القدامى، فربما لم يكن بمقدورنا أن نرى اليوم تفسيراً قيِّماً كتفسير الميزان»[2].

لكن، هل أحرزت اتجاهات التفسير الحديثة تقدّماً على ما كانت قد أنجزته الاتجاهات التفسيريّة القديمة، أم أنَّ التفاسير الحديثة ظلّت في قيد اقتفاء آثار السابقين وحسب، دون أن توفّر لنفسها إمكانات الانفتاح على إبداعات جديدة؟

ثمة أصوات بارزة لا تتهم في علمها وحرصها، انطلقت وهي تنتقد بوضوح، حالة الركود التي مرّت بالتفسير ودامت مئات السنين، وهي تلقي بظلالها على كامل الجهد التفسيري الحديث والمعاصر خلا القليل

---

(1) كيهان فرهنگي، ص5.

(2) مع الأهمية التي يحظى بها «الميزان» إلا أنّه لا ينبغي الجمود عليه، أو تحويله إلى «سلطة» تفرض هيبتها أو تُفرض على الآخرين لردعهم عن المساهمة في إثراء حركة التفسير. فهذا خلاف رأي صاحب الميزان نفسه، حيثُ كان يقول: «ينبغي أن يتغيّر تفسير القرآن كلّ عامين» بحيث يكون هناك تفسير جديد في كل عامين.
يُنظر: مجلة بينات، العدد التاسع، ربيع 1996، ص109، (بالفارسية).

منه. فبرأي هؤلاء: إنَّ هيمنة مرجعية الماضين من المفسرين، جعلت «التفسير يقف وقفة طويلة مليئة بالركود خالية من التجديد والابتكار»[1].

العجز عن التجديد المنهجي الفاعل المنفتح على الحياة، والانقياد إلى مناهج الماضين، ساعد في مجال التفسير «على إعاقة الفكر الإسلامي القرآنيّ عن النمو المكتمل، وساعد على اكتسابه حالة تشبه الحالات التكرارية، حتى نكاد نقول: إن قروناً من الزمن متراكمة مرّت بعد تفاسير الطبري [ت: 310هـ] والرازي [ت: 606هـ] والشيخ الطوسي [ت: 460هـ] لم يحقق فيها الفكر الإسلامي مكاسب حقيقية جديدة، وظل التفسير ثابتاً لا يتغيّر إلا قليلاً خلال القرون، على الرغم من ألوان التغيير التي حفلت بها الحياة»[2].

كما أن باحثاً آخر انتهى بعد دراسة تقويمية طاف خلالها بعدد كبير من التفاسير القرآنيّة المعاصرة؛ إلى أن هذه الأخيرة لم تتخلص من القبضة الحديدية التي تفرضها منهجية السلف، ولم تتحرّر أيضاً من «الأجهزة المفهومية التي اعتمدها القدامى في فهم النص القرآنيّ»[3].

وبإزاء هذا الانشداد إلى مرجعية القدماء في التفسير، غابت «المعاصَرة» عن التفاسير المعاصِرة على مستوى المنهج والعدة المعرفية

(1) محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب، ج2، ص495.

(2) المدرسة القرآنية، السيد محمد باقر الصدر، مصدر سابق، ص18.

(3) د. أحميده النيفر، التفاسير القرآنية المعاصرة: قراءة في المنهج، جامعة الزيتونة، تونس، كراسة تعليمية، ص14.

عامة، كما على مستوى القضايا الكبرى وأسئلة الواقع، خلا إشارات هامشية[1].

بإزاء ذلك كلّه ماذا لدى باحثنا كي يدلي به بشأن هذه المسألة؟ يعتقد حجّتي بتقدم بعض التفاسير الحديثة والمعاصرة على التفاسير القديمة. فمن التفاسير الجديدة، من راح يلج الأبعاد الحياتية والاجتماعية، ويوفّر للمسلمين وعياً قرآنيّاً على أساس ذلك.

ومن التفاسير من استفاض في البُعد العلمي، الذي يعني به باحثنا نجاح المفسّر في إعطاء تحليل عميق للقرآن؛ بحيث يستطيع المفسّر أن يحرز إضافة ملموسة على آراء السابقين.

عن المصاديق أشار حجتي إلى تفسير «روح المعاني»[2] للآلوسي(ت: 1270هـ) بوصفه تفسيراً علمياً تميّز بكثافة التحليل والبحث. وكذلك أشار إلى تفسير «المنار»[3] للشيخ محمد عبده (ت: 1905 م) ومن بعده تلميذه السيد رشيد رضا (ت: 1354هـ)؛ كما أشار أيضاً إلى تفسير «في ظلال القرآن»[4] لسيّد قطب المتوفى سنة 1966 م.

---

(1) المصدر نفسه، ص5 ـ 6.

(2) أبو الفضل شهاب الدين محمود الآلوسي البغدادي (1217 ـ 1270هـ)، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم، والسبع المثاني، ثلاثون جزءاً في خمسة عشر مجلداً، طبعة دار إحياء التراث العربي، بيروت.

(3) محمد رشيد رضا (1282 ـ 1354هـ)، تفسير القرآن الكريم الشهير بتفسير المنار، اثنا عشر مجلداً، دار الفكر، بيروت. الجدير ذكره أن هذا التفسير هو من إملاء الشيخ محمد عبده (1849 ـ 1905م) وتدوين رشيد رضا إلى الآية (126) من سورة النساء، أما بعد ذلك فهو من تأليف السيد رضا نفسه.

(4) سيد قطب (1324 ـ 1387هـ)، في ظلال القرآن، ستة مجلدات، طبعة دار الشروق.

أخيراً أشار إلى تفسير «نمونة»[1] بالفارسية الذي صدر من حاضرة قم العلمية في إيران، بجهود جماعية أشرف عليها الشيخ ناصر مكارم الشيرازي.

لكن في سياق إجابته على سؤال محدّد[2]، فضَّل من تفاسير الأقدمين في المدرسة الإمامية تفسير «مجمع البيان» للطبرسي (ت: 548هـ)[3]، وتفسير «الميزان»[4] للطباطبائي من المعاصرين.

أما في نطاق مدرسة أهل السنّة فقد فضّل تفسير «الكشاف»[5] للزمخشري (ت: 528هـ)، وتفسير «الجامع»[6] للقرطبي المتوفى سنة 671هـ.

---

(1) ناصر مكارم شيرازي مع عدد من الباحثين، نمونه، سبعة وعشرون مجلداً، بالفارسية.
هذا التفسير في حقيقته هو مشروع جماعي ساهم فيه عشرة من الباحثين، نهض كل واحد منهم بكتابة شيء منه على أن يلتزم بمراجعة تفسيرٍ من التفاسير القديمة والحديثة. وقد دامت الرحلة لتأليفه خمسة عشر عاماً أثمرت مجلداً. لقد لقي هذا التفسير استجابة واسعة من القرّاء تشهد عليها إعادة طبعه لأكثر من عشرين مرّة. كذلك تمّت ترجمته لعدد من اللغات، منها العربية، حيث صدر في عشرين مجلّداً عن مؤسسة البعثة (بيروت، 1992) وقد كان لكاتب هذه السطور مساهمة في ترجمته مع أربعة آخرين من الزملاء وطبع بعنوان «التفسير الأمثل».

(2) ينظر حواره مع فصلية بينات، مصدر سابق، ص98 ـ 105.

(3) أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي (468 ـ 548هـ)، مجمع البيان في تفسير القرآن، خمسة مجلدات ضخمة، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

(4) السيد محمد حسين الطباطبائي (1321 ـ 1402هـ) الميزان في تفسير القرآن، عشرون مجلداً، الطبعة الخامسة، مؤسسة إسماعيليان.

(5) جار الله محمود الزمخشري (467 ـ 528هـ)، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، أربعة مجلدات، طبعة قم.

(6) أبو عبدالله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي (578 ـ 671هـ)، الجامع لأحكام القرآن المعروف بتفسير القرطبي، عشرة مجلدات، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

المنهج الترابطي: البناء التحتي

من خصائص كتاب الله، أنه خطاب منفتح على جميع الناس، بتفاوت مستوياتهم واختلاف اختصاصاتهم ﴿وَهَٰذَا كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ مُبَارَكٌ فَٱتَّبِعُوهُ وَٱتَّقُوا۟ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾(1)، ﴿وَلَقَدْ جِئْنَٰهُم بِكِتَٰبٍ فَصَّلْنَٰهُ عَلَىٰ عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً﴾(2)، ﴿هَٰذَا بَلَٰغٌ لِّلنَّاسِ﴾(3)، ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾(4).

فبمقدور كل إنسان، أن يستفيد من القرآن الكريم على قدر قابليته، ويستوعب منه على قدر وعايته، وتبعاً لما لديه من مؤهلات: ﴿أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌۢ بِقَدَرِهَا﴾(5).

ومن البديهي أن البحث التفسيري، انطلق أساساً بغاية أن يزداد

---

(1) سورة الأنعام، الآية: 155.
(2) سورة الأعراف، الآية: 52.
(3) سورة إبراهيم، الآية: 52.
(4) سورة النحل، الآية: 44.
(5) سورة الرعد، الآية: 17.

الناس استفادة من كتاب الله، وإن تحوّل التفسير نفسه إلى حجاب في بعض الأحيان[1].

من الطبيعي أن يكون لكل منهج حظّه من التوفيق في هذا المضمار. عند هذه النقطة سنقف على رأي لباحثنا قد يبدو عادياً للوهلة الأولى، لكن إذا ما تأمّلنا فيه يمكن أن نصيب المغزى الذي يحاول إبرازه والتركيز عليه.

في هذه النقطة ينطلق حجتي من البيان التالي الذي يقول فيه بالنص: «من المسائل التي تنطوي ـ بنظري ـ على أهمية بالغة، وهي جديرة بأن تُدرَس من قبل الباحثين؛ هي توفير الإجابة عن هذا السؤال: لماذا أنزل الله القرآن وهو موزّع إلى سور، وسوره موزّعة إلى آيات؟»[2].

بعد إثارة هذا السؤال، يدخل حجّتي في جملة من التفاصيل، لتأكيد الأهمية التي أولاها رسول الله (ص) لنظم كتاب الله على ما هو عليه من السور والآيات في عصره؛ حيث كان يبدي حرصاً شديداً حال نزول الآية، على أن يضعها في مكانها الصحيح تحت عنوان السورة التي تنتمي إليها، في سياق سليم من ترتيب الآيات داخل السورة نفسها.

بعد هذه المقدّمة يخلُص إلى بيان رأيه الذي يقدّمه من خلال قوله: «ربما كان سبب ذلك يعود إلى أن وضع آية معينة إلى جوار آية أخرى، يؤدّي إلى أن تَمنَح الآية الأولى الآية الأخرى قوّة وطاقة كانت تفتقد إليها الآية الأولى لو كانت بقيت وحدها معزولة عن أُختها»[3].

---

(1) منهجية الثورة الإسلامية: مقتطفات من أفكار وآراء الإمام الخميني، مؤسسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني، طهران، 1996، فهم القرآن وموانع ذلك، ص105.

(2) كيهان فرهنگي، ص5؛ وكذلك حوار مجلة بينات، ص90، 100، 112، 113.

(3) كيهان فرهنگي، ص5.

ثم يضيف موضّحاً: «بالزخم الذي يتولّد من ضمّ الآيتين إلى بعضهما، تتولّد حركة جديدة»[1] ومؤثرة في المقطع القرآنيّ، كان سيفقدها لو قُدِّر أن تجاوزنا هذا الترتيب[2].

ربما استطعنا أن نقرّب بشكل أوّلي، المعنى الذي يرمي باحثنا إلى تأكيده من خلال مثال نقتبسه من سورة الفاتحة التي نحفظها جميعاً، قبل أن ندخل في الأمثلة المركّبة. ففي الآية السادسة من السورة نقرأ قوله (سبحانه): ﴿ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ﴾، من الواضح أنَّ لهذه الآية معنىً معيّناً.

بيدَ أن هذا المعنى سيولّد معاني جديدة، تولّد بدورها زخماً جديداً داخل السورة، إذا ما أضفنا للآية آية أخرى، هي الآية السابعة والأخيرة من السورة، الماثلة في قوله (سبحانه): ﴿ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ غَيۡرِ ٱلۡمَغۡضُوبِ عَلَيۡهِمۡ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾

فلو أنَّ هذه الآية لم تأتِ بعد التي سبقتها مباشرة لم يتولَّد معنىً جديد للصراط المستقيم الذي تحدّثت عنه الآية السادسة. ولو أنّا رفعنا هذه الآية من مكانها، واخترنا لها موقعاً آخر داخل سورة الحمد أو خارجها، لمات المعنى الذي وُلِدَ من الجمع بين الآيتين.

(1) كيهان فرهنگي، ص. 5 وكذلك «بينات»، ص90، 100.

(2) بودّي أن لا تفوت هذه الفرصة دون الإشارة إلى نص للطباطبائي عن هذه الفكرة يقول فيه: «وهذا من عجيب أمر القرآن، فإنّ الآية من آياته لا تكاد تصمت عن الدلالة ولا تعقم عن الإنتاج، كلّما ضمّت آية إلى آية مناسبة أنتجت حقيقة من أبكار الحقائق، ثم الآية الثالثة تصدقها وتشهد بها، هذا شأنه وخاصته، وسترى في خلال البيانات في هذا الكتاب [يقصد الميزان] نبذاً من ذلك. على أن الطريق متروك غير مسلوك، ولو أن المفسرين ساروا هذا المسير لظهر لنا إلى اليوم ينابيع من بحاره العذبة وخزائن من أثقاله النفيسة» الميزان في تفسير القرآن، ج1، ص73.

على أساس هذه الفكرة، وانطلاقاً منها، يريد حجتي أن يتحدّث عن فلسفة تكمن وراء تقسيم القرآن إلى سُوَر بينها حدود معلومة، ثم تقسيم هذه السور إلى آيات بينها هي الأخرى حدود فاصلة، وينتظمها ترتيب معيّن.

ومسألة توزّع القرآن على سور وآيات، تُبحَث تارة في حقل علوم القرآن، فيكون لها معطيات وفوائد. وتبحث تارة أخرى على صعيد البحث التفسيري، فتأتي بنتائج ومعطيات ثرّة.

ما يدعو إليه السيد حجتي، هو ضرورة أن ينصرف المفسِّرون إلى البحث الثاني، فيتناولوا المسألة من زاوية التفسير، الذي عليه أن يقول كلمته في فلسفة هذا التوزيع والترتيب. وهو يأخذ على المفسِّرين إهمال هذا الجانب الذي يمكن أن يكشف ـ برأيه ـ عن سرّ الطاقة المحرِّكة التي يختزنها القرآن، ويجذب بواسطتها مليار إنسان[1].

بديهي أنَّ في التفاسير القديمة والجديدة، إضاءات تشير بلمحات إجمالية إلى ما تنطوي عليه السورة من أغراض، تبعاً لنظريّة النظم الذي عليه القرآن. بيدَ أن ما يرغب به الباحث هو شيء أكثر من ذلك، يتجاوز اللمحات السريعة، إلى أن يكون بحوثاً تفصيلية واسعة، تؤسس لمنهجية جديدة في التفسير.

لقد بلغ من تأكيد السيد حجتي لهذا العنصر، أن رأى فيه ـ وزميله الشيخ شيرازي ـ أنه يقود إلى معطيات لا تقلّ ـ إن لم تزد ـ على المعطيات التي يحققها التفسير في اعتماده على المنهجيات الأخرى.

---

(1) بينات، مصدر سابق، ص90.

بعبارة أوضح: كما يفضي المنهج الموضوعي في البحث التفسيري ـ مثلاً ـ إلى نتائج جديدة وغنية على صعيد التفسير، فكذلك يعتقد حجتي وزميله بأن انتباه المفسّرين إلى هذا العنصر (الترابط القائم على النظم القرآنيّ يعزّزه مبدأ التأويل كما سيأتي) يقود إلى نتائج لا تقلّ أهمية ـ إن لم تزد ـ على ما يحققه المنهج الموضوعي، بالأخص في الجانب الذي يرتبط بوظيفة القرآن المتمثّلة بالهداية.

ثلاث مناقشات

إن القول بوجود حكمة يرشد إليها الله (سبحانه) في طبيعة النظم الذي عليه القرآن من حيث السور والآيات، يثير في طبيعة النتائج التي أسس لها الباحثان حجتي وشيرازي في تفسيرهما، عدداً من المناقشات، منها:

الأولى: لا أحسب أن هناك من يختلف مع الباحث في الحقيقة التي يذكرها، إذ لا ينكر أحد من المسلمين أن الله (سبحانه) شاء بإرادته، أن يجعل القرآن موزّعاً إلى سور ومرتّباً في آيات.

بيدَ أن السؤال: هل الترتيب الذي بين أيدينا، هو نفسه الترتيب الذي وضعه رسول الله (ص) للقرآن، أو يمكن أن تكون بعض الاجتهادات في الوسط الإسلامي، قد تدخّلت في موقع هذه السورة أو تلك، أو في مكان هذه الآية أو تلك.

هذه المناقشة يمكن أن تكتسب أبعاداً متداخلة ومعقّدة، حين نأخذ بعين الاعتبار الرأي الذي يقول به تيّار واسع من المسلمين، وهو أن القرآن على ما هو عليه الآن، لم يجمع في عهد النبي (ص)، بل جمع بعد رحيله. ولا شك في أن هذه المناقشة، تستدعي استحضار التاريخ

بما ينطوي عليه من تداخل واختلاف في الآراء، وهذا أمر خارج عن نطاق البحث.

لكن الأهم من ذلك أنه لم يقم دليل نقلي أو عقلي، على أنَّ النظم القرآنيّ الذي نهض به الرسول (صلّى الله عليه وآله) في توزيع المصحف الشريف إلى سور بعينها، والسور إلى آيات محدّدة، تمَّ بغاية أن يكون لكل سورة هدف محدّد ومقصد بعينه، وذلك بالمعنى الذي تتحدّث عنه النظريّة التفسيريّة عند مُؤلِّفَيْ «الكاشف».

الموقف من التفسير الموضوعي

الثانية: هل يبتغي باحثنا أن يسدّ على المفسّرين السُّبل الأخرى في دراسة القرآن أم لا؟ في الواقع ليس الأمر كذلك، لاسيما وأنَّ رؤيته المنفتحة قد اتضحت خلال المقدّمات التي أتينا على ذكرها في ما سلف.

إنَّما يُلِحُّ حجّتي على هذه النقطة لإهمال البحث التفسيري لها، كما يعتقد. ومنطلقه أنه ما دام الترتيب الذي عليه القرآن أمراً إلهياً، فهو يتضمّن إذن توجيهاً إرشادياً لنا بضرورة أن ندرس القرآن على ضوء هذا النظم.

إزاء ذلك نعرف أن عدداً من الباحثين المعاصرين بينهم مفسّرون بارزون، رفعوا لواء التفسير الموضوعي، الذي لا يتعاطى فيه المفسّر مع الترتيب الذي عليه المصحف، بل ينتخب الآيات التي تشترك في الدلالة على موضوع واحد، ثم يدرسها لاكتشاف العلائق فيما بينها، في الطريق إلى بناء نظريّة تعكس الموقف القرآنيّ إزاء الموضوع المنتخب.

هذا المنهج، يتعارض كما نرى مع إصرار الباحث، على أن يأخذ

البحثُ التفسيري بعين الاعتبار الترتيبَ القرآنيّ للسور والآيات، كما هي عليه في المصحف الشريف؛ لذا كان من الطبيعي أن نتساءل عن موقف الباحث من هذا التعارض.

يسجِّل حجتي بوضوح، أنه ليس ضد التفسير الموضوعي في ما يحقّقه من ثمار علمية ومنافع على هذا الصعيد، بل يقول: «من الوجهة العلمية يوفّر التفسير الموضوعي معطيات علمية جيدة جدّاً»[1]. لهذه الجهة «يعدّ التفسير الموضوعي عملاً مفيداً ونافعاً جزماً، لكن من الحيثيّة العلمية لا الإرشادية»[2].

بيدَ أنه لا يوافق أن يكون لهذا المنهج مثل هذا الدور، إذا نظرنا إلى الأمر من وجهة وظيفة القرآن في الهداية، والطريقة التي ينبغي أن نتعامل بها كمؤمنين مع كتاب الله؛ لذلك يعود للقول: «من الوجهة الإرشادية ينبغي أن نفكِّر في السرّ الذي يكمن وراء إرادة المولى توزيع القرآن إلى سور بحدود ثابتة، وترتيب الآيات في نطاق معيّن. فهذا الترتيب [النظم] يطوي سرّاً يمكن اكتناه معناه بوسائل متعدّدة»[3].

لذلك يحثّ الباحثين على بذل الجهود في دراسة الترتيب القائم فعلاً، «واستخدام الجمّ الغفير من الطاقة الإنسانية للعثور على السرّ الكامن وراء هذا الترتيب»[4].

الثالثة: يصرّح السيد حجتي أن كل سورة من سور القرآن تؤلّف

(1) كيهان فرهنگي، ص 5.
(2) بينات، ص112.
(3) كيهان فرهنگي، ص5.
(4) بينات، ص112.

وحدة موضوعية، ومن ثم سيكون لكل سورة وجهة ومقصد، وهي تحمل برأيه رسالة لا تعدوها ونداءً ثابتاً لا تحيد عنه.

بيدَ أنا نعلم أن في داخل كل سورة من سور القرآن مجموعة من العناصر التي قد تشير إلى عوامل وعناصر متعارضة، بل إنَّ الآية الواحدة قد تبدأ بموضوع ثم تنتقل إلى آخر، كما في قوله (سبحانه): ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِۚ أُحِلَّتۡ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلۡأَنۡعَٰمِ﴾[1] فكيف يمكن أن نقول: إنَّ لكل سورة وجهة ورسالة، وإنها تنطوي على وحدة في الموضوع؟

يقرّ حجتي بوجود أفكار متنوّعة وعناصر مختلفة في كل سورة، لكن ذلك لا يعني برأيه انتفاء الرسالة الموحّدة التي تنتظم مجموع مضامين السورة، ولا يكفي لإنكار مبدأ الوحدة الموضوعية. إنما تَمْثُل الحكمة في هذا التنوع بما يتناسب في المحصلة الأخيرة مع الهدف الذي ترمي إليه السورة والموضوع الذي تتحرّك فيه.

وبتعبيره: «ينبغي أن لا نبحث عن تناسب الموضوع واتساقه في عنصر السنخية وحسب، إنما قد يتحقق التناسب في التضاد أحياناً. فالله قد يتحدّث أحياناً عن موضوع ثم ينتقل مباشرة إلى نقيضه أو ضدّه، وذلك بما لا يخرج عن هدف السورة، وإنّما يحقّقه على أفضل وجه وأقواه»[2].

كأن باحثنا يشعر أن التوضيح النظري، لا يفي وحده في تصوّر

(1) سورة المائدة، الآية: 1.

(2) كيهان فرهنگي، ص5.

المسألة؛ لذلك ينتقل إلى المثال ليعرض تطبيقاً عليها يستمدّه من أطول سورة في القرآن.

في المجال التطبيقي يختار حجتي مثاله من سورة البقرة، التي تفتتح بحديث عن المتّقين في صفاتهم، حيث قوله (سبحانه): ﴿الٓمٓ ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾[1]. من هُم المتّقون؟ يأتينا الجواب في سياق تتمّة الآية السابقة: ﴿ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ﴾[2] إلى آخر ما تعرضه السورة من صفات.

إنَّ العنصر المُشْتَرَك الذي يُستخلص من مجموع الصفات، هو إيمان المتّقين بأصول العقيدة الثلاثة؛ أي الإيمان بالله ومجمل الغيب، الإيمان بالنبوة الخاصة والعامة ﴿وَٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَبِٱلْأَخِرَةِ﴾[3] ثم إيقانهم بالآخرة؛ أي بالمعاد ﴿هُمْ يُوقِنُونَ﴾[4].

بعد ذلك تنتقل السورة للحديث عن الكافرين مباشرة، بعد أن كانت تتحدّث عن المؤمنين، حيث قوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾[5] إلى آخر ما تتحدّث به عنهم من أوصاف.

والآن إذا أردنا أن نقصر المسانخة على وحدة الموضوع قد لا تكون ثَمَّ مسانخة. فالحديث الأوّل عن المؤمنين، والثاني عن الكافرين، غير

---

(1) البقرة، الآيتان: 1 ـ 2.

(2) البقرة، الآية: 3.

(3) البقرة، الآية: 4.

(4) البقرة، الآية: 4.

(5) البقرة، الآية: 6.

أن هذه النقلة تحقّق الهدف الذي ترمي إليه السورة، من تثبيت المؤمنين على أصول الإيمان وتحذيرهم من الاقتراب إلى حدود الكفر. فمثل هذه النقلة مناسبة لهداية الإنسان بما تبعث إليه من شوق وحركة دافعة إلى الثبات على الإيمان.

ثم تنتقل السورة للحديث عن المنافقين من أجل تحقيق الهدف ذاته، فالموضوع وإن اختلف شكلاً وظاهراً، إلا أنَّ السورة ما تزال مستمرّة في متابعة الهدف نفسه من خلال هذه النقلات.

على هذا المنوال يستمر حجتي في توضيح مراده، من أن لكل سورة رسالة تحملها وهدفاً تصبو إليه، وأن ترتيب الآيات داخل السورة يخدم هذا الغرض، وينهض بأداء الرسالة التي ترمي إليها السورة، حتى مع الانتقال الظاهري من موضوع إلى آخر.

بل يسجّل صراحة أن السورة تبقى حيّة برعاية هذا النسق، أما إذا تمَّ تقطيعها إلى وحدات موضوعية، فمعنى ذلك أننا قتلنا السورة، من حيث قَضائِنا على التوازن والتناسب اللذين أرساهما الله (سبحانه) بين الآيات، وطمسِنا للهدف الذي تحقّقه السورة من خلال هذا التوازن، الذي يبسط نفسه في جميع مشاهد الوجود من حولنا[1].

نذكر مجدّداً أن المؤلف لا يعترض على تقطيع الآيات إلى وحدات موضوعية لأغراض البحث العلمي، إلا أنه يعتبره لا يسلك بنا السبيل إلى الاستضاءة الكاملة بهداية القرآن.

---

(1) كيهان فرهنگي، ص5.

نتيجتان

لا ينكر الباحث إذن دور المناهج الأخرى في البحث التفسيري، إلا أنّه يعتقد وزميله أنَّ ثَمَّة إرشاداً يقترن بالترتيب الذي عليه القرآن من تناسب بين الآيات والسور ينبغي الحفاظ عليه، وعدم إغفاله في ممارسة التفسير.

لقد ترتّبت على هذه القناعة نتيجتان، كان لهما أثرهما في الاهتمامات القرآنيّة لباحثنا، هما:

النتيجة الأولى: يذكر الكاتب أنه وهو في مكة المكرّمة عندما ذهب في سفر الحجّ، خطر له أن يشرع بتأليف كتاب يرصد المنافع التي تتحقّق من البحث في أهداف كل سورة ومقاصدها، وفعلاً، شرع بتأليفه وقد شارف كتابه على الانتهاء وسيصدر بعنوان يتضمّن عناصر الفكرة تفصيلاً[1].

وجوهر بحثه في هذا الكتاب، أن لكل سورة غرضاً ومقصداً ترمي إلى تحقيقه ينبغي للمفسِّر أن يكتشفه، بحيث تكون وجهة المفسِّر هو أن يسعى إلى اكتشاف الرسالة التي تريد السورة أن تبلغها.

النتيجة الثانية: تمثّلت بعمله شخصياً على تنفيذ الفكرة من خلال الإعداد لتفسيره المشترك مع زميله الشيخ عبد الكريم شيرازي.

---

(1) سبق للسيد حجتي وأن ذكر أنه ترجم إلى الفارسية كتاب عبدالله محمد شحاته «أهداف كل سورة ومقاصدها». ثم ذكر أيضاً في حوار مع مجلة «بينات» صيف 1996 أنه بشأن الانتهاء من تأليف كتاب مستقل عن الفكرة ذاتها، وأنه أوشك على إرسال الكتاب إلى الطبع، بيدَ أني لم أرَ هذا الكتاب في الأسواق إلى الآن. يُنظر: بينات، مصدر سابق، ص84، 85.

فأوّل عناصر التفسير «الكاشف»، هي محاولة متابعة السورة للكشف عن الهدف أو الرسالة التي تحملها، وفاقاً لمبدأ أن لكل سورة هدفاً ورسالة، وإن كان التفسير تخطّى ذلك إلى إدخال عناصر منهجية أخرى، أهمّها مبدأ التأويل.

مشروع الترجمة التفسيريّة

طوال الفقرات التي مرّت آنفاً، كنّا نصغي في الأغلب إلى السيد محمد باقر حجتي من دون أن تسنح الفرصة المناسبة لمعرفة رأي زميله في الرحلة، الشيخ عبدالكريم بي آزار شيرازي.

في الحقيقة سيبدأ دور شيرازي مع هذه الفقرة، وعلى مدار عدد من الفقرات اللاحقة. فمقدّمة التفسير التي تنطوي على أفكار أساسية تدخل مباشرة في صياغة رؤيتنا عن منهج التفسير وبواعثه وما يرتبط بالتنفيذ، هي بتوقيع عبدالكريم شيرازي[1].

بالإضافة إلى ذلك قدّم الباحث شيرازي دراسة باللغة العربية بعنوان دالّ على منهجية هذا النمط من التفسير، قبل صدور التفسير «الكاشف» بسنة، تضمّنت العناصر الأساسية في المنهج مع عدد من الأمثلة التطبيقية[2].

(1) التفسير الكاشف، ج1، المقدّمة، ص7 ـ 16 بقلم عبدالكريم بي آزار شيرازي، بالفارسية.

(2) تفسير القرآن بالقرآن بالنظر لترابط آياته، عبد الكريم بي آزار شيرازي، كراسة باللغة العربية، مقدّمة إلى المؤتمر الثاني للفكر الإسلامي، طهران، 1 ـ 3 جمادى الأولى 1404 هـ. =

وإذا كان السيّد حجتي قد حدّثنا عن بواعث انطلاق الفكرة في ذهنه بالطريقة التي تابعناها، فإنّ الشيخ شيرازي اختار مدخلاً آخر، يبدو في الظاهر بعيداً كل البعد عن منطلق زميله، لكن التريث في المتابعة لا يلبث أن يكشف عن التقائهما عند مشرب واحد، نهلا منه معاً.

يحدّثنا شيرازي عن البواعث التي قادت لبدء التفكير في هذه التجربة، ليؤكّد بأنها تعود أساساً إلى مشكلة يعاني منها الإيرانيون في تعاملهم مع كتاب الله. فبحكم عدم معرفتهم باللغة العربية يعتمد هؤلاء على الترجمات، وهي مختلفة ومتعدّدة، قادت إلى ظهور مجموعة من المشكلات، أدّت إلى أن ينخفض مستوى التفاعل مع معاني القرآن.

مشكلة الترجمة في الساحة الإيرانية تكمن أساساً ـ كما يوضّح شيرازي ـ بالعناصر الثلاثة التالية:

الأوّل: محدودية اللغة الفارسية في التعبير عن معاني كتاب الله إذا ما قيست باللغة العربية؛ إذ يكون حال الترجمة ـ كما يصف باحثنا ـ كمثل مَن يريد أن يصبّ ماء المحيط بإناء صغير.

الثاني: إن كثيراً من الألفاظ قد أصابها التغيّر على مرّ الزمان، وفي المقابل ترتبط أغلب آيات القرآن بأرضية معيّنة، ولها خلفية محدّدة. وعليه فلا تُفهم الآية بمعزل عن أرضيتها، ومن دون أن تنضم إليها الخلفية التي ترتبط بها.

= الملاحظ في تاريخ هذه الملزمة أنه يسبق المجلد الأوّل من التفسير الكاشف الذي صدرت طبعته الأولى بعد ذلك بعام، لكن المقدّمة تضمّنت جملة الأفكار الأساسية التي ضمّتها الملزمة، والاثنان ـ كما ذكرنا ـ بقلم الشيخ عبدالكريم شيرازي.

ما تفعله الترجمة هو أنها تهمل العنصرين معاً؛ عنصر التغيّر الذي يطرأ على الألفاظ بمرور الزمان، وعنصر ارتباط معنى الآية بخلفية خاصة تعين على إدراك المغزى.

بإهمال الترجمة لهذين العنصرين تعطي لكتاب الله تصوّراً خاطئاً يضعه في مصاف الكتب العادية. فمن يقرأ الترجمة وهي تغفل البعدين الآنفين يظنّ أنَّ مثَل كتاب الله كمثل أي كتاب عادي آخر!

الثالث: ما يضاعف تعقيد المشكلة أن الترجمة القرآنيّة تنحو منحىً حرفياً، وهي تكتفي بوضع المعنى الحرفي في اللغة الفارسية الذي يقابل المفردة العربية في الآية.

مثل هذا الأسلوب في الترجمة يزيد المأزق؛ إذ يبدو النص القرآنيّ خلالها، عبارة عن مجموعة متفرّقة ومفككة من الكلمات والألفاظ لا ينظّمها أويربطها رابط. بمعنى أن هذا الأسلوب في الترجمة يتجه مباشرة لتدمير الترابط بين الكلمة والكلمة داخل الآية الواحدة، وبين الآية والآية داخل السورة الواحدة، فيغدو كتاب الله كلمات أو عبائر متفككة لا تنشدّ بعضها إلى بعض.

يعود هذا التفكّك بتبعات خطيرة على فهم كتاب الله، إذ يغدو القرآن ـ فيما يسجّل باحثنا ـ مجرّد كتاب عادي كأي كتاب آخر، ثم لن تكون له ميزة تجعله مفيداً في عصرنا الحاضر[1].

لمواجهة هذه المشكلات انطلق البعض إلى التفاسير يلوذ بها في محاولة لتجاوزها. بيدَ أن هذا الحل لم يكن بدوره بعيداً عن

---

(1) التفسير الكاشف، ج1، ص9 ـ 10.

المشكلات. فمن بين المشكلات التي تواجه المتعاطي مع تفاسير الأقدمين يؤكّد شيرازي على اثنتين:

المشكلة الأولى: إنَّ أغلبية الناس ليس لها، لا الوقت ولا الرغبة الكافيان بالعودة إلى التفاسير القديمة التي تصل إلى عشرات المجلّدات.

المشكلة الثانية: وتبرز بطول البحوث التفسيريّة التي يسوقها المفسِّرون حيال الآية الواحدة. فمثل هذا التطويل إذا كان هناك ما يبرره على صعيد البحث العلمي ودواعيه؛ أو هناك من يتعامل معه من أهل الاختصاص، إلّا أنه يتحوّل بالنسبة للإنسان المسلم العادي إلى عبء، يقود إلى نتائج ضارّة تنعكس على وعي القارئ، الذي يخرج بانطباع مفاده أن آيات القرآن مفككة، منفصلة بعضها عن بعض، بحيث تبدو الآية غريبة عن أُختها.

ومردّ هذا الإحساس إلى أن المفسّرين القدماء يستغرقون طويلاً في بحث الآية الواحدة، ويأتي بحثهم في كل آية مفصولاً عن التي سبقتها أو التي تليها، وهذا ما يحول بينهم وبين اكتشاف عناصر الربط بين الآيات.

خصائص الترجمة التفسيرية

جملة هذه المشكلات هي من بين ما أملى على الباحثين شيرازي وحجتي الشروع بمحاولتهما التفسيريّة الجديدة، التي يقترحان لها وصف «الترجمة التفسيريّة»(1) لما تحمله من عناصر دالّة على هذا المعنى. فالتفسير «الكاشف»، انطلق ليكون ـ كما يعبّر عبد الكريم شيرازي مقدّمة

(1) التفسير الكاشف، ج1، ص10.

المجلد الأوّل ـ محاولة وسطى بين الترجمة والتفسير، فهو «أكثر من كونه ترجمة عادية، وأقل من كونه تفسيراً مطوّلاً»[1].

مع ذلك ربّما كان من الأفضل أن نعكس بنقاط واضحة الخصائص التي اتسم بها هذا المشروع كما حدّده طموح الباحثين، ولما يفيد في الكشف لاحقاً عن العناصر المنهجية الكاملة في هذه المحاولة.

هذه النقاط، هي:

1 ـ طمحت المحاولة أن تقدّم نفسها في نطاق أنها ترجمة تفسيريّة، فهي أوسع من الترجمة العادية، وأقل من التفسير المطوّل[2]، لكنها ترجمة تعتمد على منهجية خاصة في التفسير.

2 ـ سعى الباحثان أن يوظّفا في مشروعهما ـ كما يذكر شيرازي ـ العناصر البارزة في مختلف التفاسير.

3 ـ النقطة البارزة التي يمكن أن تكون علامة فارقة لهذا المشروع تتمثّل في تأكيد عنصر الترابط بين الآيات، لكي يُستظهر من خلال هذا الترابط معان ترمي الآيات لإيصالها.

4 ـ في سياق تأكيد عنصر الترابط تمّ توزيع الآيات على مجاميع خاصة هي من ابتكار هذا المشروع فيما يذهب إليه مؤلّفاه، وتوضيح المفاهيم المنسية للكلمات؛ أي تلك المعاني التي كانت تُطمس من

(1) االتفسير الكاشف، الموضع نفسه.

(2) لا نوافق المؤلفين فكرتهما من أن مشروعهما أقل من التفسير المطوّل. فقد صدر للآن خمسة مجلّدات ضخمة غطّت الأجزاء العشرة الأولى من القرآن وبعض الجزء الحادي عشر (إلى نهاية سورة التوبة) ومعنى ذلك أن المشروع لن ينتهي بأقل من خمسة عشر مجلّداً ضخماً إذا سار مؤلّفاه على هذا المنوال.

خلال الترجمة الحرفية لكلمات القرآن، كذلك من خلال التطويل الذي تحرص عليه التفاسير القديمة.

لقد تطلّب تحقيق هذا العنصر، إبراز الأرضية التاريخية لبعض الآيات، على أن يكون ذلك من خلال هوامش، والأرضية التاريخية هي مفهوم أوسع من مجرّد الاقتصار على أسباب النزول وحدها.

5 ـ سبق للباحثَين أن أشارا إلى أن إحدى النواقص التي ترافق ترجمة القرآن من العربية إلى الفارسية، تتمثّل بعجز الفارسية عن الرقي إلى سعة اللغة العربية، ما يؤدّي إلى ظهور جوانب القصور في الترجمة مهما تحلّت به من كفاءة.

هذه المشكلة تزداد أكثر في بعض صيغ التعابير القرآنيّة التي تحمل مزايا جمالية رفيعة وتنطوي على عناصر أدبية عالية.

سعى الباحثان للتغلب على هذه المشكلة من خلال توظيف عناصر إيضاح مختلفة، من أمثلتها المقاطع الشعرية والصور والجداول والبيانات.

6 ـ تركّز سعي الباحثين إلى تجنّب التفسير بالرأي، واعتماد أسلوب كشف معنى الآية من خلال تطبيقها على آية أخرى، وذلك وفق الصيغة التي تشتهر بعنوان تفسير القرآن بالقرآن، لأنَّ «أفضل طريقة لمعرفة القرآن هو القرآن نفسه، ذلك أن القرآن ميزان، ويفسّر بعضه بعضاً»[1].

(1) تفسير القرآن بالقرآن بالنظر لترابط آياته، عبدالكريم شيرازي، مصدر سابق، ص1.

وفي البحث العلمي حرصا على أن تأتي المعاني التي يبرزانها متوافقة مع التفاسير المعتبرة في المكتبة القرآنيّة.

7 ـ إنَّ معاني آيات الكتاب غاية في العمق والامتداد، تستنفد طاقاتها أبداً ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي ٱلْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَـٰمٌ وَٱلْبَحْرُ يَمُدُّهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَـٰتُ ٱللَّهِ﴾[1]. من المؤكّد أن الاستنفاد يحصل لغوياً لأن طاقة اللغة محدودة مهما اتسعت، ومن ثم يكون بمقدور البحث التفسيري أن يستنفد المراد اللغوي للمفردة القرآنيّة.

معنى ذلك أن امتداد القرآن وانفتاحه على معان لا تنتهي، لا يمكن أن يكون من خلال اللغة والمدلولات اللغوية، بل من خلال معان أخرى متجدّدة وهي تتحرّك في أفق الآية على الدوام.

بالعودة إلى ما درج عليه البحث القرآنيّ من تصنيف المعنى إلى معنىً ظاهر وباطن، فإنّ منهج باحثَيْنا لم يقتصر على ذكر معنىً ظاهر أو باطن بعينه، ليقولا: إن هذا هو ما تريده الآية ولا غيره، وهو مقصودها دون سواه، بل سجّلا أن هذه المعاني هي مصاديق لمراد الآية تنطبق عليها كما يمكن أن تنطبق على غيرها، وهي لا تعدو أن تكون وجهاً من الوجوه المحتملة.

إذا كان يمكن استنفاد المعاني الظاهرية للنص في بعض الآيات، فإنه يبقى مفتوحاً على معان وقراءات باطنية كثيرة.

ما يعتقد به الباحثان أنه يمكن بلوغ المعاني الباطنية، من خلال

---

(1) سورة لقمان، الآية: 27.

منهجهما القاضي بالربط بين الآيات، بحيث تنتهي كل مجموعة إلى تكوين مقطع له رسالة خاصة.

كذلك من خلال تأكيدهما على ما تحدث عنه حجتي بإسهاب، حول أن لكل سورة في القرآن هدفاً تحمله ورسالة خاصة تؤدّيها. فمن خلال متابعة هذه الأهداف وإدخال مبدأ التأويل يمكن للمفسّر أن يصل إلى أوجه جديدة في المعنى القرآنيّ تتجاوز المعنى الظاهر[1].

هذه هي المرتكزات التي أطّرت محاولة الباحثَين في سعيهما لتحقيق ترجمة تفسيريّة جديدة في الساحة الإيرانية. فماذا عن منهج التفسير؟

(1) التفسير الكاشف، ج1، ص10.

العناصر التفصيلية لمنهج التفسير

على صعيد منهج التفسير الذي سار بخطّ مواز للترجمة، فهو الآخر ينطوي على عدد مهم من العناصر التفصيلية، بعضها يتداخل بين الاثنين ويشترك بينهما.

وما دمنا قد بلغنا هذه النقطة، فمن الأمانة أن ننوّه إلى أن مقدّمة التفسير تتّسم بالتنظيم المنهجي، الذي يُعين الباحث على كتابة موضوعه. فالبواعث تذكر بصيغة محدّدة، ومعالم المحاولة يُشار إليها بنقاط واضحة.

لذلك استعنّا بنقاط المقدمة، كأفضل وسيلة تعكس المشروع في خطته الكاملة، وعناصره المنهجية على صعيدي الترجمة والتفسير.

وإذا كانت الفقرة السابقة قد استوفت الحديث عن الجانب الذي يرتبط بالترجمة، فإنّ هذه الفقرة ستتناول المنهج التفسيري في عناصره التفصيلية من خلال ما يأتي:

1 ـ علم المعاني: تمَّ التركيز على علم المعاني في بيان جذور

الكلمات، من أجل إحراز المعرفة الصحيحة بالمعاني اللغوية للمصطلحات القرآنيّة.

2 ـ الكلمات المفاتيح: تمَّ التركيز على كلمات تعدّ بمنزلة مفاتيح للتفسير مع الاهتمام بالمترادفات، والانتباه إلى المعاني التي يستخدمها القرآن للمفردات. فالقرآن نفسه يفسّر بعض مصطلحاته، ويسبغ عليها معانيَ واسعة واصطلاحيَة، نظير ما يفعله مع كلمات: متّقين، كافرين، ظالمين، منافقين، وغيرها.

يعتقد الباحثان أن هذه الاصطلاحات القرآنيّة، لا يمكن ترجمتها، ولا يمكن للترجمة المجرّدة إذا حصلت أن تعطي الدلالة الكاملة للمصطلح، إنما ينبغي أن تُسبق الترجمة بعملية إيضاح مفاهيم تلك المفردات من وجهة نظر القرآن.

3 ـ موقع المعاني: حرصت مقدّمة الشيخ عبدالكريم شيرازي على توضيح المقصود من هذه النقطة بشكل دقيق، وبأكثر من صيغة، نظراً لما تحظى به من أهمية في البناء المنهجي للتفسير. يقول: «إن المصطلحات والآيات ستولد بالإضافة إلى المعاني التي تحظى بها وهي منفردة؛ ستولد مفاهيم جديدة حين توضع في سياق السورة ويؤخذ بعين الاعتبار ارتباطها بسائر الكلمات والآيات»[1].

توضيح ذلك، أن المصطلح القرآنيّ يحمل وحده معنىً فردياً خاصاً، غير أنه إذا جاء في موقع معيّن من سياق الآية، سيكون ذلك باعثاً لتوليد مفهوم جديد، يأتي من الارتباط الذي ينشأ من خلال موقع

(1) التفسير الكاشف، ج1، ص11.

المصطلح مع بقية الكلمات في الآية. كذلك حال الآية التي يكون لها معنىً إذا نظرنا إليها بشكل مستقلّ منفصل عن الآيات الأخرى، في حين إنها ستصير سبباً لولادة مفهوم جديد، ومعنى آخر مغاير إذا وضعت في موقع معيّن داخل السورة التي تنتمي إليها. وهذا المعنى يتولّد من خلال حالة الترابط الناشئة من موقع الآية المناسب في السورة القرآنيّة.

بشأن المفردات يضرب لنا مثالاً من خلال كلمة «ولي وأولياء» التي لها ستّة معان، وحين تستخدم المفردة في الآية وتندرج ضمن سياقها الطبيعي ستولد معنىً يتسق مع البناء العام للآية.

4 ـ **الفهم العربي**: انطلاقاً من أن القرآن نزل بلغة العرب قبل أربعة عشر قرناً؛ حيث يقول (سبحانه): ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ﴾[1] فمن المفيد العودة إلى البيئة اللغوية والفكرية التي ترافق وجودها مع نزول القرآن. إن معرفة طبيعة الفهم العربي آنذاك يعين كثيراً في فهم مقاصد الأفكار.

هذه النقطة تريد أن تشير إلى أهمية معرفة البيئة اللغوية لحياة العرب في عصر النزول؛ لما لها من دخل في الإيصال إلى فَهم أَوضح، للمقاصد الفكرية للنص. وإلا فإنّ الغفلة عن هذه النقطة يكون، كما لو أبدلنا العضو الطبيعي بعضو اصطناعي، والمطلوب هو معرفة روح المصطلح القرآنيّ، والكشف عن بنيته المفهومية على أساس معرفته لغوياً[2].

(1) سورة إبراهيم، الآية: 4.

(2) بينات، مصدر سابق، ص89؛ ومقدمة الجزء الأول من التفسير الكاشف، ص11.

5 ـ **أهل البيت**: إن الاطّلاع على التفاسير المختلفة، والتأكيد بالأخص على تفاسير أهل البيت (ع) ينطوي على أهمية فائقة. مثل هذه الخطوة لو تمّت ستذلّل الصعاب وتنير الطريق.

فأهل البيت (ع) هم عِدل القرآن، وهم أقرب الناس إلى رسول الله (ص) وأدراهم بما في كتاب الله وأعرفهم بظواهره وبواطنه[1].

لذلك فإنّ الاطلاع على تفاسيرهم والنهل منها يثري الرؤية، ويمنحها المزيد من البصيرة والنور، ويجعل الطريق إلى التفسير سهلاً مذللاً من الصعاب والعقبات، فلا تجوز دراسة القرآن بعيداً عن الأئمة الكرام وبمعزل عمّا وصل عنهم (ع) من صحيح الأثر[2].

6 ـ **أسباب النزول**: صحيح أنّ القرآن نازل لكل زمان ومكان، وأن آياته تجري مجرى الليل والنهار، لا تختص بزمان أو مكان مُعَيَّنين لكونها تنطوي على قواعد كلية وعامة «والآية حيّة لا تموت، فلو كانت الآية إذا نزلت في الأقوام وماتوا ماتت الآية، لمات القرآن، ولكن هي جارية في الباقين، كما جرت في الماضين»[3]؛ وقد قيل «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب». لكن مع ذلك فإنّ الاطّلاع على أسباب النزول

---

(1) من روائع الامام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (ع): «والله ما نزلت آية إلا وقد علمت في ما نزلت، وأين نزلت، أبليل أم بنهار نزلت، في سهل أو جبل» بحار الأنوار، ج89، ص93. وكذلك ما عن الإمام جعفر بن محمد الصادق (ع): «قد ولدني رسول الله صلّى الله عليه وآله، وأنا أعلم كتاب الله» بحار الأنوار ج89، ص98.

(2) التفسير الكاشف، ج1، ص11؛ وكذلك بيّنات، ص91.

(3) تفسير العيّاشي، ج2، ص203 ـ 204، الحديث السادس، وكذلك ما جاء عن الإمام جعفر بن محمد الصادق (عليه السلام): «إن القرآن حي لم يمت، وإنه يجري كما يجري الليل والنهار، وكما تجري الشمس والقمر، ويجري على آخرنا كما يجري على أوّلنا» المصدر السابق نفسه.

ومعرفتها والإحاطة بها، يعين على إدراك المقاصد على نحو أفضل. وهذا ما ألفت إليه الباحثان.

7 ـ ترتيب نزول الآيات: من أجل أن تتوفّر رؤية متكاملة لمقاصد القرآن ممتدة على معان واسعة، يعتقد الباحثان أن من اللوازم الضرورية لذلك، الانتباه إلى الترتيب الذي عليه نزول الآيات. ورعاية هذه النقطة ستبقى لها منافعها حتى مع الاختلاف الموجود بين مؤرخي القرآن في تعيين موقع نزول بعض الآيات، وكذلك الاختلاف في تسلسل نزول بعض السور.

وسبق أن أشرنا بما فيه الكفاية لطبيعة الفلسفة التي تنطوي عليها نظرة الباحثَين إلى هذا الأمر؛ إذ هما يعتقدان أن رعاية مواضع الآيات، وترتيب نزول السور، ينطوي على إرشاد لنا، يعين على تحقيق معرفة أفضل بمقاصد القرآن ومعانيه.

8 ـ الظاهر والباطن: من القواعد التي قام عليها جهد الباحثَين في تفسيرهما رعايتهما المعاني الظاهرة والباطنة للقرآن. فمن مزايا كلام الله هو توفّره على أكثر من بُعد.

في هذا السياق ورد في الحديث الشريف عن الشيعة والسنّة: «للقرآن بطن وظهر، ولبطنه بطن إلى سبعة بطون»[1]. كما جاء في الحديث الشريف وصف رسول الله (صلّى الله عليه وآله) له، بأن «ظاهره أنيق وباطنه عميق» وقوله أيضاً: «لا تحصى عجائبه، ولا تبلى غرائبه»[2].

وإذ يكون الأمر كذلك، فإنّ كل جيل لا يقف إلا على بعد من أبعاد

(1) الفيض الكاشاني، تفسير الصافي، ص15.

(2) محمد بن يعقوب الكليني، أصول الكافي، ج2، ص599.

كتاب الله، ولا تنال كل فئة إلا معنىً من معانيه. هكذا يبقى القرآن غضاً طرياً خالداً على مرّ الزمان «لا يملّ قارئه ولا تمجه الأسماع». بل لا تزيده كثرة دراسته وتقليبه ومرور الزمان: عليه إلا غضاضة وطراوة، ذلك «أن الله تبارك وتعالى لم يجعله لزمان دون زمان، ولناس دون ناس، فهو في كل زمان جديد، وعند كل قوم غضّ إلى يوم القيامة»[1] كما في الحديث الشريف.

وعليه ينبغي الانتباه ـ كما يسجّل شيرازي في المقدّمة ـ إلى أنّ المعنى الباطن الذي قد نصل إليه، لا يلغي المعنى الظاهر، كما أنه في الوقت نفسه لا يلغي المعاني الباطنة الأخرى.

فكتاب الله هو كالماء النازل من السماء يستفيد منه كلّ إنسان، وكل جيل على قدر وعائه وإنائه واستعداده لتلقّي معاني القرآن العظيم. يقول (سبحانه): ﴿أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌۢ بِقَدَرِهَا﴾[2].

وباطن القرآن كما يقول السيد الطباطبائي صاحب تفسير «الميزان» هو بالنسبة إلى الظاهر، بمنزلة الروح إلى الجسد حيث تبث الروح الحياة في الجسد. وبذلك يمرّ باطن القرآن عبر الظاهر لا بإلغائه[3].

9 ـ تفسير القرآن بالقرآن: من العناصر الأخرى التي تحدّثت عنها مقدّمة الشيخ عبدالكريم شيرازي، تطبيق الباحثَين لمنهجية تفسير القرآن بالقرآن. فالقرآن يفسِّر بعضه بعضاً، و«إن الكتاب يصدّق بعضه بعضاً».

---

(1) بحار الأنوار، ج2، ص280.
(2) سورة الرعد، الآية: 17.
(3) السيد محمد حسين الطباطبائي، شيعة در إسلام [الشيعة في الإسلام]، مركز البحوث الإسلامية، قم، ص49 ـ 50 (بالفارسية).

وقد اتخذا من هذا المرتكز ميزاناً لقبول ورفض آراء المفسّرين الآخرين ونظرياتهم، في ما يسوقه هؤلاء من معان وآراء حيال ظاهر القرآن وباطنه.

فالباحثان وإن حرصا ـ كما أوضحا في نقطة سالفة ـ على الاستفادة من التفاسير المشهورة والمعتبرة، بحيث لا يأتيان في مشروعهما ما يخالف المعتبر، إلا أن ذلك لم يتمّ عشوائياً دون ضابطة، وإنما من خلال ميزان للقبول والرفض يتمثّل بالقرآن نفسه؛ انطلاقاً من أنّ «أفضل طريق لمعرفة القرآن هو القرآن نفسه، ذلك أن القرآن ميزان، ويفسّر بعضه بعضاً»[1].

10 ـ الترابط: حرصنا على أن نَذْكُر أكثر من مرّة تأكيد الباحثَين، مسألة الترابط في مجموع القرآن. ويبدو أنهما لا يتركان فرصة تمرّ إلا ويشيران إلى أهمية هذا العنصر. فمن مقدّمة التفسير نجد أن النقطة العاشرة من النقاط الاثنتي عشرة مخصصة بالكامل لهذه المسألة.

يشير شيرازي إلى أن القرآن وحدة متكاملة ومجموعة مترابطة غير مفكّكة. وفي هذا السياق يستشهد بدراسة قديمة إلى حدٍّ ما، تعود إلى عام 1965 يؤكّد كاتبها البروفسور عرفان شهيد على أنّ الانتباه إلى الترابط بين آيات السور يحظى بأهمية فائقة؛ لأنَّ تجزئة آيات القرآن وتفسير كل منها منفصلة عن مجموع السورة أمر يضرّ بالقرآن أكثر من أي شيء آخر[2].

---

(1) تفسير القرآن بالقرآن بالنظر لترابط آياته، سابق، ص1.

(2) ينظر مقال عرفان شهيد في: Arabic and Islamic studies in honor of H.A.R. Gibb, ed 1965, P, 579.
نقلاً عن التفسير الكاشف، ج1، ص13، وتفسير القرآن بالقرآن بالنظر لترابط آياته، ص1.

ما عليه حال بعض المفسّرين، وأغلب المستشرقين، أنهم لم يدركوا الترابط ـ كما يقول شيرازي ـ بين الآيات وبين مختلف أقسام السورة القرآنيّة، حتى ظنّوا أن القرآن عبارة عن آيات متفرّقة، جمعت إلى جوار بعضها من دون هدف وغاية.

ما يزيد المشكلة تعقيداً بنظر مؤلِّفَي «الكاشف»، أن الكثير من المفسّرين، دأبوا على إطالة البحث في الكلمات والروايات، واستغرقوا في الجزئيات والتفاصيل، وفي الحواشي ومعارضة الأقوال بالأقوال، إلى الحدّ الذي أدّى إلى انقطاع جذور العلاقات الرابطة بين الآيات؛ بحيث بدت آيات القرآن في ظل هذا النمط من التفسير، عبارة عن كلمات مفككة ومقاطع منفصلة بعضها عن بعض.

لكن بالعودة إلى تاريخ النزول، وتاريخ جمع القرآن، نلمس بدلالة واضحة أن كل قسم من مختلف أقسام القرآن، نزل في زمان مختلف عن زمان نزول القسم الآخر، خلال السنوات الثلاث والعشرين التي استغرقتها مدّة نزول القرآن نجوماً على رسول الله (ص).

ثم كان من النبي (ص) أن عيّن لكل آية موقعها؛ بحيث سار الصحابة على الترتيب الذي وضعه الرسول الكريم للآيات والسور، وحفظوا القرآن عليه، ودرسوه وفق ذلك.

بيدَ أن الباحثَين يسجّلان لبعض المفسّرين القدماء، أنه انتبه إلى عنصر الترابط بين الآيات، وأقام تفسيره على أساس ذلك. من هؤلاء فخر الدين الرازي (ت: 606 هـ) في تفسير «مفاتح الغيب»، وبرهان الدين إبراهيم عمر البقاعي (809 ـ 885هـ) في كتابه «نظم الدرر في تناسب الآيات والسور»، ونظام الدين حسن بن محمد القمي النيسابوري

في كتاب «غرائب القرآن ورغائب الفرقان»، وأبو إسحاق أحمد بن إبراهيم الثعلبي (ت: 427هـ) في كتاب «الكشف والبيان في تفسير القرآن»، وأبو بكر ابن العربي في كتاب «أحكام القرآن».

أما من المفسّرين الجدد الذين فسّروا القرآن وفقاً لارتباط آياته، فيشير الباحثان إلى الشيخ محمود شلتوت في كتابيه «تفسير القرآن الكريم» و«إلى القرآن الكريم».

وثَمَّ من الباحثين الأوربيين من انتبه إلى أهمية عنصر الترابط وبنى بحثه على أساس ذلك مثل Gullane [1].

في ضوء الخلفية المشار إليها يخلُص الباحثان للقول، كما يكتب شيرازي في تقديمه للتفسير: سنسير في تفسيرنا للقرآن الكريم على هدي هذا المبنى. ونحن نعتقد أن دراسة آيات القرآن في إطار السورة بكاملها، سيوضّح لنا كثيراً من المطالب الغامضة والمتشابهة في القرآن.

بالإضافة إلى ذلك، فإنّ كثيراً من الآيات التي كانت تبدو للوهلة الأولى، وكأنها آيات مكرّرة، كما هو الحال مثلاً في قصة آدم التي ورد الحديث عنها في ست سور، ستعود مع المنهج الجديد لتكتسب في كل موقع، معنىً خاصاً يتناسب والبناء العام لتمام السورة. ومن ثمّ سنكتشف أنه ليس هناك تكرار، بل معان متعدّدة يمكن اكتشافها من ملاحظة الموقع، والعلاقة بين الآيات والسور.

لا يقتصر جهد الباحثَين على ملاحظة ارتباط الآيات فيما بينها، بل

---

(1) الكاشف، ج1، ص14؛ تفسير القرآن بالقرآن بالنظر لترابط آياته، ص2 ـ 3.

يتجاوز ذلك إلى متابعة الترابط بين مختلف أقسام السور، بالاستفادة من إرشاد آيات القرآن نفسها.

وهذا النمط من البحث ـ كما يزعم الباحثان ـ ليس له نظير سابقاً[1]. على سبيل المثال تُسجل سورة البقرة بأنَّ الهدف الأساسي للقرآن هو «هدىً للمتّقين»[2]. وعلى أساس متابعة هذا الهدف قسّمت السورة الناس إلى ثلاثة أصناف بحسب موقفهم من الهداية، هم: المتّقون، والكافرون، والمنافقون.

ثم تتحدّث عن قصّة الخليقة، وخلق آدم (ع) لتعرض بعدئذ ـ تفصيلاً ـ قصة بني إسرائيل، وقصة إبراهيم (ع) وآل إبراهيم، ثم أشارت بعد ذلك إلى ما يقارب (500) حكم من الأحكام الإلهية.

ما أخذته هذه المنهجية في التفسير، هو علاقة كل هذه المسائل بالمحور الأساسي الماثل في التقى والمتّقين، وكذلك الإشارة إلى عنصر الترابط بين كل مقطع وآخر.

فمن خلال عنصر الترابط، تمّ اكتشاف علاقة كل هذه المواضيع مع موضوع التقوى والمتّقين. أي علاقة قصة آدم (ع) بقصة بني إسرائيل، وعلاقة هذين الموضوعين بقصة إبراهيم (ع)، وعلاقة الأحكام الإلهية الخمسمائة بموضوع التقوى والمتّقين، وعلاقة قصة أو خلافة آدم (ع) بالتقوى، وقصّة بني إسرائيل بإمامة آل إبراهيم، وهكذا.

في ثنايا هذه المنهجية، اتضحت الإجابة عن عدة أسئلة، من قبيل

---

(1) الكاشف، ج1، ص14.

(2) قوله (تعالى): ﴿ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ لَا رَيۡبَۛ فِيهِۛ هُدٗى لِّلۡمُتَّقِينَ﴾ [سورة البقرة، الآية: 2].

الدافع لتقسيم الناس إلى أصناف ثلاثة، في مقابل الهداية الإلهية، وعلّة تقدّم قصة بني إسرائيل على قصة إبراهيم (ع)[1].

11 ـ مبدأ التأويل: لقد أثارت الآيات المتشابهة في القرآن كلاماً كثيراً بين المسلمين، بحيث تعدّدت الرؤى في التعامل مع المتشابه. وربّما كان من عوامل اختلاف الرؤية، ما يعود إلى الطبيعة المتغيّرة للفهم من مفسِّر إلى آخر، ومن اتجاه تفسيري إلى اتجاه ثان.

فالتعاطي مع المتشابه، يرتبط في البحث التفسيري مع المحكم ومع التأويل. فبالتأويل وجد بعض المفسّرين حلاً للمتشابه، إذ يتكفّل التأويل إعادة المتشابه إلى أصله ومنتهاه ومآله، بحيث يتضح معناه.

ما يراه أصحاب هذه المدرسة، أن التأويل لا يعني صرف الظاهر عن معناه إلى معنىً آخر، كما هو الشائع لدى اتجاه كثير من اتجاهات البحث التفسيري، لا سيما بين المتأخرين، إنّما التأويل هو المرجع والمصير، ومن ثمّ فإنّ تأويل الآيات يعني تصييرها إلى مرجع تؤول إليه.

وما يذهب إليه هؤلاء، أن القرآن هو الذي رسم هذا المعنى وحدّده للتأويل، بما ذكره من أن التأويل سيغدو حقيقة خارجية، لها واقع، وليس هو من قبيل المفاهيم والمعاني اللفظية، بل هو أمور عينية وحقائق متعالية.

فإذا ما قيل بأن للآية تأويلاً، هو غير ما إذا قيل بأنها متشابهة، تحتاج في بيان معناها للإرجاع إلى المحكم. معنى ذلك «أن التأويل لا

(1) الكاشف، ج1، ص14 ـ 15؛ تفسير القرآن بالقرآن بالنظر لترابط آياته، ص4 فما بعدها.

يختص بالآيات المتشابهة، وإنما كل القرآن له تأويل، سواء في ذلك محكمه ومتشابهه»[1].

حين نتفحّص رؤية الباحثين حجتي وشيرازي، نجدهما ينتميان في تفسيرهما إلى هذا الاتجاه، وينطلقان منه في التعامل مع التأويل.

فالباحثان يوضحان، أن الإنسان يقع في تعامله مع كتاب الله، ضحية بعض الخيالات والأوهام، نتيجة عدم توجّهه إلى الواقعة القرآنيّة. ومن الوسائل الكلية والمفاتيح الأساسية التي تسهل بلوغ الحقائق القرآنيّة اعتماد التأويل، بمعنى الرجوع والمآل.

على أساس ذلك نقرأ في المقدّمة «من أهداف هذا التفسير، الكشف عن التأويلات الإلهية في الآيات القرآنيّة، بملاحظة عنصر الترابط بين الآيات»[2].

وفاقاً لهذا المبدأ، وكمثال تطبيقي عليه، يذكر الشيخ عبدالكريم شيرازي أن قصة آدم تؤول إلى قصة بني إسرائيل وإلى آل إبراهيم ورسالة النبيّ محمّد (ص)؛ في حين ذهب إلى تأويل عيسى (ع) والسيدة مريم في سورة آل عمران بالقرآن ورسول الله محمّد (ص)[3].

هذه أمثلة وإشارات سريعة، تبقى مهمة استيفاء النظرة إليها،

---

(1) السيد محمد حسين الطباطبائي، مقالات تأسيسية في الفكر الإسلامي، ترجمة جواد علي كسار، مؤسسة أمّ القرى، الطبعة الثانية، 1418هـ، ص327.
وكذلك يُنظر: البحث الذي ساقه السيد الطباطبائي تفصيلاً حيال المحكم والمتشابه والتأويل، الميزان في تفسير القرآن، ج3، ص31 ـ 67.

(2) الكاشف، ج1، ص15.

(3) المصدر نفسه.

والحكم عليها، وبما تحظى به من دقّة، رهناً للمراجعة التفصيلية، كما سيأتي الإشارة إلى ذلك في الملاحظات الختامية.

هناك مسألة أخيرة، تُشير إليها المقدّمة، وترتبط بجانب فنّي. فقد أشرنا سابقاً إلى أن محاولة الباحثين حجتي وشيرازي، انبثقت في البدء على أساس أن تقدّم للقارئ الإيراني، ترجمة وافية لكتاب الله، تتلافى مشكلات الترجمات السائدة وتتجاوز أخطاءها.

نحن لا نستطيع أن نقدّم تقويماً لكفاءة هذه الترجمة؛ لأننا لم نمتحنها بالمطابقة مع النص القرآنيّ وبالمقارنة مع غيرها من الترجمات، لكن نرى من المفيد أن نقدّم وصف «شيرازي» لها، إذ كتب عنها في آخر نقاط المقدّمة، يقول: «لقد تمّت مقارنة ترجمة الآيات وتطبيقها بدقّة فائقة مع النص القرآنيّ، والتفاسير المعتبرة، من قِبَل حجة الإسلام الدكتور محمد باقر حجتي، حتى ليمكن القول إنها تعدّ أيسر وأقرب ترجمة إلى القرآن والتفاسير»[1].

بعد ذلك كلّه يشير عبدالكريم شيرازي إلى أن هذه العناصر التي ضمّتها النقاط الاثنتا عشرة، هي التي تكشف عن الهدف الذي يحمله العنوان العام للتفسير، في كونه «تأويلاً وتفسيراً للقرآن».

(1) الكاشف، ج1، ص16.

المنهج التنفيذي

مع الفقرة السابقة، يكون قد اكتمل الوصف العام للمشروع التفسيري الذي بين أيدينا، ولم يبق أمامنا قبل أن نستعرض أمثلة تطبيقية منه، إلا تقديم تصوّر عامّ عن منهجه التنفيذي، أو الإجرائي الذي يكشف لنا عن الخطوات العملية التي اعتمدها المفسّران في التفسير، من خلال العناوين التالية:

1 ـ الوصف العام.

2 ـ الوحدة الموضوعية وبيان أهداف كل سورة.

3 ـ العنصر التنظيمي.

4 ـ الاقتباس.

1 ـ الوصف العام

صدر من التفسير خمسة مجلدات ضخمة حتى الآن، بدءً بسورة «الفاتحة» حتى نهاية سورة «التوبة»[1].

---

(1) برغم متابعة مباشرة للناشر لم أحصل إلى الآن ما يفيد صدور أكثر من المجلدات الخمسة. لكن محمد علي إيازي يذكر أن التفسير يقع في 15 مجلداً بصيغة تفيد =

أما الخطوات الإجرائية فتتمثّل إجمالاً بذكر اسم السورة، ثم إرفاقها بما يمكن أن يعبِّر عن هدفها العام بحسب نظر الباحثَين.

ثم تُذكر كل آية، أو مجموعة من الآيات مع ترجمتها. واختيار الآية أو المجموعة من الآيات في مقطع واحد، لا يتم بشكل عشوائي بل وفقاً لما خطط له الباحثان، بحيث يعكس كل مقطع منتخَب معنىً محدّداً، له ارتباط وثيق بمعاني المقاطع الأخرى. ومجموع هذه المعاني يشير إلى الهدف العام الذي تسعى السورة إلى تحقيقه.

في الخطوة الثالثة، يشير المفسّران ـ وفي عدد من النقاط ـ إلى أفكار ومسائل وقضايا مستوحاة من متن الآية. هذه الاستفادات المستمدّة من النص، قد تكون ذات مضمون علمي محض، أو قرآنيّ أو اجتماعي أو تربوي، كما قد تكون نكتة لغوية، أو إشارة عرفانية ونحو ذلك.

الجدير بالتقدير، أن الباحثين يرفقان كل نقطة من النقاط المستقاة بمصدرها، إن كانت مقتبسة من مصدر.

أغلب ما شاهدناه في الكتاب، هو الإحالة إلى المصادر بصيغة دقيقة، مما يحوّل التفسير إلى موسوعة للآراء، تسهّل على القارئ

= أن المجلدات قد صدرت بأجمعها. ينظر: التعرّف على تفاسير القرآن، مصدر سابق، ص80 (بالفارسية).

وبالطريقة ذاتها أشار محمد هادي معرفة إلى أن التفسير الكاشف يقع في 12 مجلداً. يُنظر: التفسير والمفسِّرون في ثوبه القشيب، الجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية، 1419هـ، ج2، ص477.

يبدو أن الرقمين قد جاءا على أساس التخمين أو معلومات شخصية استقيت من المؤلفَين، بيد أن ما صدر فعلاً هو خمسة مجلدات فقط.

الإحاطة بالرؤى والنظريات، وتكفيه مؤونة ذلك دون أن يتجشّم عناء العودة إلى عشرات المصادر.

وقد تُقتبس نقطة أو إشارة من تفسير «مجمع البيان» أو «كشف الأسرار» أو «الميزان»، كما قد تقتبس من كتب ثقافية عامّة أو من معاجم وهكذا.

2 ـ بيان أهداف كل سورة

ينطلق التفسير مؤمناً بنظريّة الوحدة الموضوعية، التي تنظّم كل سورة من سور القرآن؛ ولذلك جهد الباحثان على تحديد الهدف العام قبل الخوض في عباب التفسير.

على هذا الضوء صار للسور التي تناولاها أهدافاً بعينها بحسب رأيهما، نعرضها كما يلي:

1 ـ سورة الفاتحة: هي أمّ الكتاب وتتضمّن أمّهات الأفكار الأساسية للقرآن.

2 ـ سورة البقرة: تحمل نداء التقوى والدعوة إلى العمل الصالح.

3 ـ سورة آل عمران: يتضمّن العنصر الأساسي فيها، مجموعة من «التأويلات الإلهية» فهي إذن سورة التأويلات الإلهية.

4 ـ سورة النساء: وهي ـ بحسب الباحثَين ـ سورة النظام العائلي والمجتمع.

5 ـ سورة المائدة: محورها انتقال العهد والولاية إلى المؤمنين.

6 ـ سورة الأنعام: محورها بيان أصول العقيدة.

7 ـ سورة الأعراف: تدور حول التذكير والإنذار.

8 ـ سورة الأنفال: وهي سورة اقتصاد الحرب، أو سورة الجهاد وبدر.

9 ـ سورة التوبة: ومحورها البراءة.

3 ـ العنصر التنظيمي

لا نبالغ لو قلنا إن الفن الذي تقوم عليه المحاولة التفسيريّة التي بين أيدينا يتمثّل بالمنهجة والتنظيم. فالكتاب حافل بالأرقام والبيانات وبكثرة العناوين. لذلك يصعب عرض نماذج تطبيقية منه دفعة واحدة، إنما نحتاج في نقل صورته أن نستفيد من أسلوب التفكيك والتجزئة بحيث يعكس كل مقطع وجزء صورة من عمل الباحثَين، هكذا إلى أن تتكامل الصورة كلية في نهاية المطاف.

لقد أشرنا في النقطة السابقة، إلى عمل الباحثَيْن في إعطاء هدف عام لكل سورة يتناسب ـ حسب رأيهما ـ مع المحتوى العام للسورة.

تتألف كل سورة بدورها من عدد من المحاور الأساسية، تأتي تبعاً لما يؤمن به المفسّران، من أن آيات السورة موزّعة في كل سورة ضمن نطاق نظام خاص، على المفسّر أن يكتشفه.

وكمفصل يجسّد بعض عناصر الصيغة التنظيمية، سنتعرض للهيكل الذي ينظّم سورة البقرة.

مرّ أن موضوع السورة ـ بحسب الباحثَين ـ التقوى والعمل الصالح. وهي تتألّف بعد المقدّمة من ستّة أقسام موزّعة كما يلي:

1 ـ التقوى وخلافة آدم، الآيات 21 ـ 39.

2 ـ بنو إسرائيل، نموذج من الأمم يعكس غياب التقوى، وعدم أهلية خلافة الأرض، يمتد المحور من الآيات 40 ـ 123.

3 ـ آل إبراهيم، نموذج يعكس التقوى، ويحمل أهلية الخلافة والإمامة في الأرض، الآيات 124 ـ 167.

4 ـ حدود التقوى، ويمتدّ من خلال الآيات: 168 ـ 212.

5 ـ الأحكام والحدود الإلهية إزاء المتّقين، وتمتد من الآيات: 213 ـ 242.

6 ـ بيان حول الأنواع الثلاثة للبرّ والتقوى، وتشمل الآيات: 243 ـ 286.

الجدير بالملاحظة أنّ كل مقطع من هذه المقاطع العامة، ينقسم بدوره إلى مجموعة من الفصول، تمتدّ بدورها على مقاطع فرعية.

لنأخذ على سبيل المثال، القسم الثالث الذي جاء تحت عنوان: آل إبراهيم، نموذج للتقوى، ولأهلية الخلافة والإمامة في الأرض. فهذا المقطع يمتدّ في سورة البقرة بين الآية 124 ـ 167، بيدَ أنه ينقسم بدوره إلى عدد من الفصول، هي:

- **الفصل الأوّل**: العلاقة بين قصة آدم مع بني إسرائيل وبيت آل إبراهيم. ويشمل الآيات من 124 ـ 137.
- **الفصل الثاني**: مباني وحدة الأديان وتلاقيها، ويشمل الآيات 138 ـ 141.
- **الفصل الثالث**: استقلال المسلمين ويشمل الآيات: 142 ـ 151.

- **الفصل الرابع**: ميثاق المسلمين وأحكام هذا الميثاق، ويمتد في الآيات: 152 ـ 167.

ثم إنّ كل فصل من هذه الفصول، يتضمّن مجموعة من الفقرات الفرعية، قد تأتي مضامينها من خلال آية واحدة، أو من خلال عدّة آيات.

على سبيل المثال، لو أخذنا الفصل الأوّل، الذي جاء بعنوان: العلاقة بين قصّة آدم مع بني إسرائيل وبيت آل إبراهيم، الذي امتد على الآيات (124 ـ 137)، فسنجده ينقسم بدوره إلى الفقرات التالية:

- أيّ وُلْدِ إبراهيم (ع) له أهلية الخلافة والإمامة؟ هذا المقطع يُبحث من خلال الآيتين 124 ـ 125 من سورة البقرة.
- الدعاء الإبراهيمي، الآية 126.
- الإسلام والنبي الأكرم (ص) هُما ثمرة للدعاء الإبراهيمي، الآيتان: 127 ـ 128، وكذلك الآية 129 من السورة.
- إبراهيم (ع) مثال الصالحين، الآية 130.
- الإسلام عهد وميثاق بين الله وإبراهيم، الآية 131.
- الإسلام آخر ما أوصى به إبراهيم ويعقوب أولادهما، واستودعوهما به. الآيات: 132 ـ 134.
- التعصّب للانتماء، الآيات: 135 ـ 137[1].

---

(1) التفسير الكاشف، ج1، ص31 ـ 298.

على هذا المنوال يسير التفسير الذي بين أيدينا. فهو على هدي فكرته الأساس القاضية بأنّ لكل سورة هدفاً، وأن السورة موزّعة على أقسام، تسير بخدمة الهدف العام من دون أن تتناقض معه، حتى وهي تختار هذا الموضوع أو ذاك، وتنتقل من هذا العنوان إلى ذاك؛ وعلى هدي هذه الفكرة اختار الباحثان، أن يقسّما السورة إلى أقسام، وأقسامها إلى فصول، وفصولها إلى فقرات، كما لاحظنا ذلك في سورة البقرة.

4 ـ الاقتباس

هو العنصر الأخير الذي يدخل في قوام المنهج الإجرائي، ويتمثّل في العودة إلى أشْهرِ التفاسير القديمة والمعاصرة، والاقتباس منها، بالإضافة إلى عشرات المصادر الأخرى، قرآنيّة وغير قرآنيّة.

وعليه، يستطيع القارئ أن يستغني بمطالعة التفسير «الكاشف»، عن مراجعة الكثير من التفاسير المشهورة والمصادر أخرى.

في الحقيقة، إن الاقتباس لم يأت عشوائياً مبعثراً، ولا على شكل تراكم في النصوص، وحشد في المعلومات، إنّما جاء في سياق التفسير وضمن ضوابطه المنهجية العامة، إذ خضع الانتخاب، لمعيار عام أسماه الباحثان: مدى انسجام الرأي التفسيريّ المقتبَس، مع قاعدة تفسير القرآن بالقرآن[1].

(1) التفسير الكاشف، ج1، ص10.

تطبيقات في نظريّة الترابط

نعود لتأكيد القول: إن نظريّة الترابط هي أبرز عنصر في منهج التفسير الذي بين أيدينا، ومنطلق هذه النظريّة إن لكل سورة هدفاً عاماً، تتعاضد أجزاء السورة في بيانه والكشف عنه ومتابعته. وعليه فإنّ الهدف العام الذي تضطلع به سورة النساء هو بيان النظام الأسري والنظام الاجتماعي.

انطلاقاً من هذا الهدف، فسورة النساء موزّعة بنظر الباحثَين إلى خمسة أجزاء، هي:

الجزء الأوّل: يتناول نظام الأسرة.

الجزء الثاني: **يتناول نظام المجتمع**.

الجزء الثالث: الجهاد في سبيل الله ومن أجل صيانة الأسرة.

الجزء الرابع: دور السلام والتقوى في حفظ سلامة المجتمع والأسرة.

الجزء الخامس: الإيمان هو رصيد السعادة في المجتمع والأسرة[1].

---

(1) الكاشف، ج2، ص194.

السؤال الآن، كيف تتواصل هذه العناصر فيما بينها لكي تُتابع هدفاً واحداً لا تحيد عنه، كما يذهب إلى ذلك الباحثان؟

يوضّح الباحثان الأرضية التي تجمع هذه العناصر من خلال شرح يطول، يمكن أن نختزله بالبيان التالي: تُفتتح السورة بذكر التقوى، وعلى أساس التقوى تتحدّث عن محورين، هما: الأسرة والمجتمع.

تتناول في نظام الأسرة المسائل الاقتصادية والحقوقية والأخلاقية التي تهمّ العائلة؛ بحكم أنّ الأخيرة هي النواة التأسيسية للمجتمع، ثم تنتقل إلى النظام الاجتماعي فتتحدّث عن الأحكام ذات الصلة بالإمامة والحكومة وإطاعة القادة الإلهيين (أولي الأمر) وتجنّب الطغاة.

ثمّة ترابط بين محورَي السورة، ينبثق أساساً من الترابط الطبيعي بين الأسرة والمجتمع، فالأسرة في واقعها الأخير هي مجتمع مصغّر، في حين إنّ المجتمع في التحليل الأخير، هو أسرة كبيرة. وعليه فإنّ كل الأحكام التي تنطبق على الأسرة تنطبق أيضاً على المجتمع.

من هنا، تكون ديمومة حياة الأسرة والمجتمع ذات صلة وثيقة باعتماد مبدأ الجهاد والدفاع عن كيانيهما. من هذا المنطلق بالذات، جاء الجزء الثالث من السورة، يتحدّث عن الدفاع والجهاد، وذلك في الخط الذي يحفظ للأسرة والمجتمع سلامتهما وأمنهما، من خلال إعلان الحرب على الفساد، والجهاد ضدّ الطاغوت والكفر والشرك التي يمكن أن تمدّ بجذورها داخل المجتمع؛ والأسرة جزء منه.

فالأرضية التي تتفتح على أساسها إمكانات الأسرة والمجتمع، هي السلام والاستقرار والأمن.

عندما نأتي إلى الشرور التي تهدِّد الكيان البشري عامة، نجد أن مصدرها إما البيت أو المجتمع. فهي تنبثق من أحد هذين المصدَرين. لذا تكفّلت السورة ببيان صمامات الأمان لسلامة العائلة، عن طريق العلاقة الزوجية الصحيحة بين الزوج والزوجة داخل الأسرة. ثم انعطفت لتشريع الدفاع المسلّح كوسيلة لدفع الشرور عن المجتمع. والسورة أبانت كلا الخطرين، وأوضحت سُبل معالجتهما، وذلك ما تعهّد به الجزء الرابع منها، الذي تحدّث عن أحكام الصلح والسلام والتقوى في الإطارين الأسري والاجتماعي.

الجزء الخامس تناول الأفكار والعقائد التي تسود أفراد الأسرة والمجتمع، وهاجم على أساس ذلك عناصر الكفر والنفاق والشرك، باعتبارها بواعث الفساد وجذوره. وبالعكس فإنّ الايمان، وهو ما يقابل الاعتقاد المنحرف، يؤلف الأرضية الأساسية للسلامة الاجتماعية واستقرار العائلة.

فلو نظرنا ـ كما يقول الباحثان ـ إلى أغلب المفاسد التي تستشري في الوسط العائلي والاجتماعي، لرأيناها تعود في النهاية إلى تفشّي الكفر والشرك والنفاق، وهو ما أعلنت السورة الحرب عليه[1].

الترابط مع سورة البقرة

عودة مجدّدة إلى نظريّة الترابط. فهذه النظريّة لا تقتصر ـ بنظر باحثَينا ـ على العناصر الداخلية للسورة نفسها، وإنّما تمتدّ لتشمل علاقة السورة بالسورة التي سبقتها والتي تليها.

(1) التفسير الكاشف، ج2، ص95 ـ 96.

مبحث لا يخلو من طرافة، وربّما أحياناً من تكلّف، ومحاذير الانجرار إلى تأويلات بعيدة. لكن مع ذلك لنقف مع الرؤية التي يقدّمها البحث على هذا البساط.

سورة النساء تحتل المرتبة الرابعة في الموقع الترتيبي لسور القرآن. فهي تأتي مسبوقة بآل عمران وبالبقرة، وسورة الحمد، تليها المائدة والأنعام.

والسؤال، هل ثَمَّ صلات وعلائق لهذه السورة مع التي تسبقها وتليها؟

يقدم الباحثان جواباً إيجابياً، فيشيران أوّلاً إلى علاقة سورة النساء بالبقرة، ثم علاقتها بسورة آل عمران التي سبقتها.

في ما يتعلّق بالعلاقة بين سورتي النساء والبقرة، نلمح في البحث العناصر التالية:

1 ـ تبدأ السورتان النساء والبقرة بالتقوى، التي تُعدّ الموضوع الأساس في القرآن الكريم.

2 ـ تشتمل السورتان كلتاهما على ذكر الحدود الإلهية الآتية، تحت قوله تعالى: ﴿تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ﴾.

3 ـ تضم سورة البقرة الحديث عن قصة آدم، فيما تنطوي سورة النساء على بحث موضوع العائلة الذي ينتهي بالتحليل ـ كما يرى الباحثان ـ إلى جذر واحد، هو خلق الإنسان، وخلق زوجة آدم وأولاده، وطبيعة الوحدة الاجتماعية والترابط الممتد بين هؤلاء. ومن ثمّ فهما يتواصلان من نقطة التلاقي هذه.

4 ـ يختص جزء من سورة النساء بموضوع الحرب، كما كان الحال في سورة البقرة.

5 ـ تشبه سورة النساء سورة البقرة في تضمنها لصيغ محاججة القرآن لأهل الكتاب، وتناول الأفكار والعقائد الباطلة.

6 ـ تعرّضت سورة البقرة إلى بيان لمحة من حقوق النساء، وحقوق الأسرة؛ فيما جاءت سورة النساء لتبسط القول مفصّلاً في هذا الموضوع[1].

مع آل عمران

أما عن الرابطة بين سورة النساء وسورة آل عمران، التي سبقتها، فهي تبرز، كما يذهب الباحثان لذلك، من خلال عدد من النقاط، هي:

1 ـ افتتحت سورة النساء، بما كانت قد انتهت به سورة آل عمران، وهو التقوى. فآخر آل عمران قوله تعالى: ﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ وأوّل كلمات سورة النساء، قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ﴾

يطلق على هذا في علم البديع وصف «تشابه الأطراف» وهو يعني ـ كما ينقل الباحثان عن «الآلوسي» في تفسيره «روح المعاني» ـ وجود ترتيب منطقي بين السور وتناسب فيما بينها.

2 ـ إذا كانت سورة «آل عمران»، قد ضربت آل إبراهيم وآل عمران مثالين للأسرة التي تتسم بالتقوى والاستقامة وتسعى لتحقيق

(1) الكاشف، ج2، ص196.

المقامات العالية، فإنّ أمّ مريم، وزوجة زكريا، والسيدة مريم، هي أمثلة هذه السورة ـ أي سورة النساء ـ التي تعكس نموذجاً للسعادة العائلية، وحقوق المرأة.

3 ـ السورتان كلتاها خاضتا احتجاجاً ضدّ اليهود والنصارى.

4 ـ ثَمَّة في السورتين شطر من الحديث عن المنافقين.

5 ـ ثَمَّة في السورتين قسم يرتبط بالحرب والجهاد.

6 ـ انطوت آل عمران على آيات تناولت غزوة أُحد بالبحث والتحليل. وفي النساء ثمَّة آيات تناولت غزوة أُحُد وغزوة «حمراء الأسد» التي تلتها.

7 ـ حين نأخذ بنظر الاعتبار أن سورة النساء تحدَّثت عن العواقب التي تلت غزوة أُحد وغزوة «حمراء الأسد»، فذلك يعني أنها نزلت بعد انتهاء غزوة أُحد؛ أي في السنة الرابعة للهجرة، وعندئذ يكون موقعها متناسباً مع ترتيبها في المصحف حيث جاءت بعد سورة آل عمران، التي سبق أن تحدّثت عن الغزوة، ثم جاءت «النساء» لتتناول نتائج الغزوة وآثارها.

لهذا الترتيب دلالة منطقية وموضوعية على الترابط بين السورتين بنظر مفسرَيْنا[1].

لكن الملاحظة التي يمكن أن تساق على هذا الضرب من الدراسة مع ما ينطوي عليه من فوائد ونقاط بعضها مبدع، أنه لا يمكن التسليم

(1) الكاشف، ج2، ص196 ـ 197.

بجميع فرضياته وقبول كل نتائجه، فمن الصعب التثبت من دقّة الحدود والمعايير التي يفترضها.

على سبيل المثال: إنَّ ما يُذكر من حديث السورتين (النساء وآل عمران) عن المنافقين كعنصر مشترك بينهما، لا يشكِّل ميزة لهما وحدهما، فسورة «المنافقون» في الجزء الثامن والعشرين من القرآن الكريم تتحدّث عن المنافقين أيضاً. لكن مع ذلك لم تأت بالترتيب في سياق موقع آل عمران والنساء، بل جاءت أواخر المصحف.

على هذا المنوال يمكن أن يُوجَّه أكثر من نقد لمصاديق النظريّة وفروضاتها، وإن كان أخذ نظريّة الترابط بنظر الاعتبار مفيداً بحدّ ذاته.

سورة الأنعام ومحورية العقيدة

لقد مررنا في الفقرات السابقة على مثال تطبيقي لعنصر الترابط أخذناه من المجلد الأوّل، دار حول سورة البقرة، وتعرضنا من المجلد الثاني إلى مثال تطبيقي ثان دار حول سورة النساء، وفي هذه الفقرة سنأخذ مثالاً تطبيقياً آخر من المجلد الثالث، يدور حول سورة الأنعام.

وفقاً لنظريّة الترابط التي تحكم مفردات التفسير وبحوثه ينبغي أن ننطلق من نقطة البداية، حيث تعتبر في نظر الباحثَين الهدف العام الذي تتحرّك السورة من خلاله، وتدفعه إلى الأمام عبر حركة منتظمة تنبسط على أجزائها ومقاطعها وآياتها.

ذكر الباحثان أن الهدف العام لسورة الأنعام هو التوفّر على بيان أصول العقيدة.

يبدو أن حظ الباحثين في تعيين الهدف الكلّي جاء أوفر ممّا هو عليه في السور الأخرى، سبب ذلك أن هناك أكثر من مفسِّر وباحث يميل إلى هذا الاختيار.

رأي الفخر الرازي

فالفخر الرازي (ت: 606 هـ) مثلاً ينقل في مطلع تفسيره للسورة أن علماء أصول العقيدة ذكروا لسورة الأنعام ميزتين، هما:

أوّلاً: أنها من جملة السور التي نزلت في مكة دفعة واحدة.

لأعلام التفسير ورواده كلام في ان بعض آياتها مدنية وإن اختلفوا فيها، كما اختلفوا في عدد آيات السورة أيضاً[1]، كما أن فيهم من أشكل في أنها نزلت جملة واحدة كما فعل الآلوسي (ت: 1270 هـ) في روح المعاني.

ثانياً: الخصوصية أو الفضيلة الأخرى التي يذكرها الفخر الرازي تبعاً للأصوليين أن السورة حُفَّت أثناء نزولها بسبعين ألفاً من الملائكة[2].

---

(1) تنظر الأقوال بهذا الشأن في: «تفسير القرآن الحكيم» الشهير بتفسير المنار، ج7، طبعة دار الفكر، ص283 ـ 287.

(2) ونص كلام الفخر الرازي: «قال الأصوليون: هذه السورة اختصت بنوعين من الفضيلة. أحدهما: أنها نزلت دفعة واحدة، والثاني: أنها شيّعها سبعون ألفاً من الملائكة». الفخر الرازي، التفسير الكبير، طبعة دار الكتب العلمية، طهران، ج12، ص141.

والجدير ذكره أن مؤلفي التفسير الكاشف نسبا إلى الفخر الرازي أنه ذكر أنه قد شيّع السورة سبعة آلاف من الملائكة، والحال أن الأصل سبعون ألفاً. ينظر: الكاشف، ج3، ص261.

ثم يعلّل الفخر الرازي في «مفاتح الغيب» بواعث الاحتفاء بالسورة حتى صارت لها مثل هذه الفضيلة[1]، بكونها توفّرت على بيان الأمور التالية:

1 ـ توحيد الله سبحانه.

2 ـ العدل الإلهي.

3 ـ النبوّة.

4 ـ المعاد.

5 ـ أنها اضطلعت بمسؤولية الردّ على الاتجاهات العقيدية المنحرفة للملاحدة والدهريين والمذاهب الكفرية.

وعليه يخلص الفخر الرازي ـ من خلال الاستناد إلى فضيلتي السورة ومحتواها ـ إلى أن العلم الذي يتصل بأصول العقيدة يتسم بشرف خاص ومنزلة رفيعة[2].

ثم يميِّز بين آيات الأحكام وآيات العقيدة على نحو جميل، حين يرى أن آيات الأحكام ما دامت بصدد بيان أحكام عملية تنتظم السلوك وتنظّمه، فإنّ لها مساساً بالوقائع والحوادث الخارجية، فمن المناسب لها أن تنزل نجوماً وبالتدريج. أما آيات أصول العقيدة ومبانيها، فقد أنزلها الله دفعة واحدة كما هو شأن سورة الأنعام، ما يترك دلالة مهمة بالنسبة

---

(1) ونص تعبيره: «والسبب فيه: أنها مشتملة على دلائل التوحيد والعدل والنبوّة والمعاد وإبطال مذاهب المبطلين والملحدين» المصدر السابق.

(2) وبحسب تعبيره: «وذلك يدل على أن علم الأصول [يعني به علم أصول الدين] في غاية الجلالة والرفعة» المصدر السابق.

لنا، فحواها: أنّ علم أصول العقيدة هو واجب فوري لا يقبل التأخير والتسويف[1].

رشيد رضا

لم يكن الفخر الرازي في «مفاتيح الغيب» هو الوحيد من بين المفسِّرين، الذي يذهب إلى أن سورة الأنعام تتكفّل ببيان أصول العقيدة. وهي على هذا تتحلّى بموقع سام وشرف رفيع، حتى شايعها في حال هبوط جبرائيل بها، سبعون ألفاً من الملائكة الكرام. إنّما هناك من ذهب للاختيار نفسه من بين المفسّرين المحدثين، كما فعل السيد رضا (ت: 1354 هـ) في «المنار».

فالباحثان ينقلان عن رشيد رضا رأيه: في أنه إذا أراد أن يسمّي السور على أساس أهم المواضيع التي تعرض، والمحاور التي تتناولها، فإنّ سورة الأنعام تستحق أن تسمّى «سورة عقائد الإسلام» أو «سورة التوحيد»[2].

هذا الاتفاق بين الفخر الرازي ورشيد رضا، يصب في الاتجاه الذي يعزِّز نظريّة مفسّرَينا، حجتي وشيرازي، في أنَّ لكلّ سورة هدفاً عاماً تسعى إلى تحقيقه.

أما الحيثيات التي أملت على باحثَينا أن يطلقا على سورة الأنعام

(1) يكتب الفخر الرازي في هذا التمييز: «فإنزال ما يدل على الأحكام قد تكون المصلحة أن ينزله الله تعالى قدر حاجتهم، وبحسب الحوادث والنوازل. وأما ما يدل على علم الأصول [أصول العقائد] فقد أنزله الله تعالى جملة واحدة، وذلك يدل على أن تعلّم علم الأصول واجب على الفور لا على التراخي»، المصدر السابق نفسه.

(2) المنار، ج7، ص287، 288، 290.

وصف سورة: أصول العقائد، فإنّهما يكتفيان فيما يبدو من بحثهما، بما ذكره الفخر الرازي من نقاط أشرنا إليها آنفاً، وكذلك ما ذكره رشيد رضا من أن محتوى السورة يدور حول الأصول التالية:

أوّلاً: بيان عقيدة التوحيد بمعية الدلائل الكافية.

ثانياً: ردّ شبهات الكفّار وإبطال شكوك المشركين حول التوحيد.

ثالثاً: إثبات الرسالة والوحي، ونقض شبهات الكفار على رسول الله (ص) والاحتجاج بإعجاز القرآن بما ينطوي عليه من دلائل عقلية وعلمية كثيرة، دالّة على الرسالة والوحي.

رابعاً: تبيين أصول الدين عامة، وما يرتبط بهذه الأصول من حثّ على الفضائل والآداب.

خامساً: لم تشترك سورة الأنعام مع غيرها من السور المكية الأخرى، في الحديث عن قصص الأنبياء؛ إذ لم تنطو سورة الأنعام على حديث عن قصص الأنبياء، إلا ما تناولته في مَوردَين: الأوّل إشارتها إلى قصّة إبراهيم الخليل (ع)، والثاني إشارتها سريعاً إلى جانب من قصّة موسى[1].

فالسورة انصبت كاملاً، وانصرفت للحديث عن الألوهية والربوبية، والرسالة والجزاء، وأحوال المؤمنين والكافرين، مع ذكر الآيات والأدلّة الإلهية. أما أنها ذكرت إبراهيم (ع)؛ فذلك جاء من زاوية استدلاله على التوحيد، أما ذكر موسى، فجاء من باب التشابه بين رسالة موسى (ع)

---

(1) المنار، ج7، ص283 ـ 292، وقد وردت هذه الأفكار مبثوثة بين ثنايا الصفحات التي مهّد بها لتفسير السورة.

وكتابه من جهة، وبين رسالة نبيّنا (ص) وكتابه، فيما ذهب إليه القرآن من تأكيد على الوصايا العشر، وما ذهبت إليه التوراة الموسوية على ذكرٍ لوصايا عشرٍ أيضاً.

نتبيّن من ذلك أنّ الإشارة إلى قصة إبراهيم وموسى لم تأتِ إلا من جهة انطباق الإشارة مع شأن السورة وهدفها العام[1].

إشارة نقدية

الملاحظة النقدية التي تلفت النظر على عمل الباحثَين، في سورة الأنعام أنهما لم يذكرا ـ كما فعلا مثلاً في سورة المائدة التي سبقتها ـ علاقة السورة وصلتها بالسورة التي قبلها. بعكس ما فعله صاحب المنار نفسه حين أشار إلى علاقتها بالسور الخمس التي سبقتها[2].

وهذا ما يفسِّر لنا، ما سبق أن ذكرناه، من أن نظريّة الترابط وإن كانت تمنح الرؤية التفسيريّة معطيات إيجابية، حين تلتزم بها، إلاّ أنه لا يمكن الالتزام بحدودها بشكل مطلق وكامل، إلاّ على سبيل التكلّف والانجرار إلى تأويلات بعيدة.

في ما يتعلّق بكيفية تعاطي السورة مع هدفها الكلي، فالباحثان يذهبان إلى اعتماد المنهج ذاته الذي مارسا عناصره في تفسير السور القرآنيّة السابقة. فسورة الأنعام وُزّعت إلى أجزاء، والأجزاء إلى فصول، والفصول إلى فقرات، ينتظمها جميعاً رابط واحد وفقاً لنظريّة الترابط.

فبالنسبة إلى الأجزاء، فقد تسلسلت كما يلي:

---

(1) الكاشف، ج3، ص262 ـ 263.

(2) المنار، ج7، ص287 ـ 291.

الجزء الأوّل: يتناول البيان الإلهي لأصول الإسلام العقيدية ورؤيته الكونية.

الجزء الثاني: إبراهيم الخليل، النبيّ الموحِّد الذي كان أمّة في رجل.

الجزء الثالث: صفات الله الأحد، والرد على المشركين.

الجزء الرابع: البيان القرآنيّ حول ظلم المشركين وانحطاطهم.

الجزء الخامس: عشرة أوامر قرآنيّة، وهذا الجزء يتناول آخر سورة الأنعام الذي يتضمّن عشر وصايا إلهية تضمنتها الآيات (151 ـ 153) بدءاً من قوله تعالى: ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾ إلى قوله تعالى: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ ذَٰلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾[1].

والطريف في هذا الجزء من البحث أنه ينطوي على مقارنة بين الوصايا القرآنيّة العشر في آخر سورة الأنعام، وبين عشر وصايا وردت في التوراة[2].

ملاحظة أخرى

كان يمكن أن نأخذ أحد أجزاء السورة، ونتطرق لفصولها ومقاطعها بحسب ما هي عليه في التفسير الذي بين أيدينا، بيدَ أنا أعرضنا عن هذا

(1) الكاشف، ج3، ص267 ـ 498.

(2) المصدر نفسه، ص485 ـ 488.

الأمر، لنشير إلى نقطة تتسم بأهمية فائقة على صعيد الواقع الحاضر للمسلمين؛ ولثقافة الفكر الإسلامي.

هذه النقطة تتمثّل بالدرس العقائدي، وإمكانية استمداده من القرآن الكريم. فالقرآن كتاب كل المسلمين، وهو خطاب إلى الإنسان في كل زمان ومكان. وفي هذا الإطار فقد سرى إلى الفكر الإسلامي انطباع يقول بعدم إمكانية استمداد أصول العقيدة من القرآن مباشرة، وأن الحاجة قائمة ـ هكذا مطلقاً ـ لتأسيس الدرس العقائدي على قواعد الفلسفة والمنهج الكلامي بعيداً عن القرآن.

بينما الإنجاز الذي رأيناه في النصف الثاني من المجلّد الثالث من التفسير، الذي بأيدينا يعطينا المصداق العملي على إمكانية دراسة أصول العقيدة من خلال المنهج القرآنيّ[1].

ضم هذه المحاولة إلى ما سواها يعطي أملاً كبيراً بانفتاح واسع على هذا اللون من الدراسة، الذي يهدف إلى تناول العقيدة الإسلامية عبر منهج قرآنيّ، ليس من الضروري أن يتقاطع في كل شيء مع المنهج الفلسفي والكلامي، بل المهم أن يحمل عناصر التميّز بإزائهما.

ولا ضير أن يستفيد المنهج القرآنيّ من القواعد العقلية، فقواعد العقل عامة لا تعرف التخصّص، وهي ليست حكراً على المنهج الفلسفي أو الكلامي وحدهما.

ربّما كان هذا ما أراده صاحب المنار في تعليقه على ما ذهب إليه الفخر الرازي، من أن سورة الأنعام هي «سورة العقائد» من خلال

(1) الكاشف، ج3، ص267 ـ 342.

اشتمالها على دلائل التوحيد والعدل والنبوة والمعاد؛ إذ كتب معقِّباً: «ومراده بالأصول عقائد الدين، وإنما يجب تعلّمها على طريقة القرآن، لا على طريقة المتكلّمين وفلاسفة اليونان»[1].

(1) المنار، ج7، ص287.

مبدأ التأويل

إلى جوار نظريّة الترابط، تعتمد المنهجية التفسيريّة في التفسير «الكاشف» اعتماداً محورياً على مبدأ التأويل، الذي يستخدمه المفسران استخداماً مكثّفاً ومبدعاً لا يخلو من الطرافة في بعض الأحيان.

أول ما ينبغي تأكيده أن للتأويل آراء ومذاهب، تختلف في تعريفه وتحديد معناه وكيفية ممارسته، وتسلك به هذا الاتجاه وذاك. ربما كان أشهر المعاني تداولاً في البحث التفسيري بالأخص بين المتأخّرين؛ أن التأويل يعني صرف المعنى الظاهر إلى معنىً باطن.

في مقابل هذا الاتجاه، ثمة آخر يرى في التأويل العودة والمآل، والرجوع والمنتهى. الباحثان حجتي وشيرازي ينتميان إلى هذا الاتجاه، ويمارسانه بشكل مكثف من خلال عملهم التفسيري، كما ستعزّز ذلك الأمثلة التطبيقية الآتية.

1 ـ الخلافة الربانية: بنو إسرائيل كمثال سلبي

أشارت سورة البقرة في مطلعها إلى قصّة آدم (ع) أبي البشر،

باختصار. ثم انتقلت بشيء من التفصيل لاستعراض قصة بني إسرائيل.

ما يذهب إليه الباحثان؛ وفق نظريّة الترابط وعلى أساس مبدأ التأويل؛ أن قصة آدم تؤول ببني إسرائيل؛ وأن قصة بني إسرائيل ترجع إلى قصة آدم.

تقوم المسألة باختصار على التصور التالي: لقد أنعم الله سبحانه على آدم إذ بوّأه وزوجه الجنّة سكناً؛ وأحاطه بالنعم. بيدَ أنّه لم يرع العهد الإلهي بعدم الاقتراب من الشجرة؛ وإنّما أزله الشيطان وزوجه؛ فأخرجه الله من الجنّة؛ وهبط آدم؛ وقد ألمّ به الندم؛ فتاب إلى الله وأناب إليه؛ فقبل توبته وجدّد عليه العهد والميثاق؛ فتوفّرت له فرصة جديدة.

حين يأتي القرآن لاستعراض قصة بني إسرائيل؛ فإنّما يريد أن يبسط تطبيقياً وعملياً الجانب السلبي من حياة هذه الأمّة؛ التي انتخبها الله واختارها؛ وأجزل عليها النعم الوافرة؛ فتنكبت عن الطريق وانخلعت عن العهد الإلهي؛ فهبطت هي الأخرى إلى مهاوي الغَيِّ والضلال والظلم. حتى إذا ما بدرت منها علائم الندم؛ عادت إلى الله، فعاد الله عليها بالتوبة وتجديد العهد والميثاق.

العناصر المشتركة التي تسمح بالتأويل بمعنى الرجوع؛ موجودة بكثرة في كلتا الواقعتين. فالله سبحانه اصطفى آدم كما فضّل سبحانه بني إسرائيل، وأنعم على آدم كما أنعم على بني إسرائيل، وأخذ العهد على آدم، كما أخذه على بني إسرائيل.

انخلع آدم عن العهد الإلهي، كما انخلع عنه بنو إسرائيل، آب آدم إلى ربّه ورجع، فتاب عليه، كما تاب في ما بعد على بني إسرائيل.

عاش آدم (ع) حالة الهبوط، كما عاشها بنو إسرائيل.

على أساس هذه العناصر المشتركة صحّ بنظر الباحثَين تأويل قصة آدم ببني إسرائيل، وذلك بتفصيل قرآنيّ نأتي إلى عناصره في الفقرة الآتية.

2 ـ آدم وبنو إسرائيل : العناصر التأويليلة المشتركة

تجري المقارنة بين القصتين على أساس نظريّة الترابط بالاعتماد على عنصر التأويل؛ أي رجوع الواحدة إلى الثانية من خلال آيات قرآنيّة يتسلسل الباحثان بها كما يلي:

1 ـ يقول سبحانه في الآية (30) من سورة البقرة، مستخلفاً آدم: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ وعنصر الاستخلاف الإلهي يبرز بنفسه في قصة بني إسرائيل، حيث يقول سبحانه: ﴿قَالَ عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَن يُهْلِكَ عَدُوَّكُمْ وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِي ٱلْأَرْضِ﴾ (الأعراف: 129) كذلك ثمّة ما يشير إلى المعنى نفسه في الآية (47) من سورة البقرة.

2 ـ اعترضت الملائكة وكانت ذريعتها ما يقوم به الإنسان من إفساد في الأرض وسفك دماء. «قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء». العنصر نفسه يبرز في حياة بني إسرائيل، حيث يقول تعالى: ﴿ثُمَّ أَنتُمْ هَٰٓؤُلَآءِ تَقْتُلُونَ أَنفُسَكُمْ﴾ (سورة البقرة: 85).

3 ـ جاء الأمر الإلهي للملائكة أن يسجدوا لآدم، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ﴾ (سورة البقرة: 34). والأمر بالسجود يصدر إلى بني إسرائيل كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا ٱدْخُلُوا۟ هَٰذِهِ

﴿ٱلْقَرْيَةَ فَكُلُوا۟ مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا وَٱدْخُلُوا۟ ٱلْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا۟ حِطَّةٌ﴾ (سورة البقرة: 58).

4 ـ أبى إبليس واستكبر من السجود لآدم، كما يحكي قوله تعالى: ﴿فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ﴾ (سورة البقرة: 34). وحالة الاستكبار والإباء عن السجود برزت هي الأخرى في بني إسرائيل، كما يحكيه تعالى في (59) من سورة البقرة: ﴿فَبَدَّلَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ قَوْلًا غَيْرَ ٱلَّذِى قِيلَ لَهُمْ﴾.

5 ـ الاستكبار عنصر مشترك في حركة وقائع القصتين. ففي قصة آدم (الآية 34) من سورة البقرة: ﴿أَبَىٰ وَٱسْتَكْبَرَ﴾، ثم يظهر العنصر بعينه في واقعة بني إسرائيل على ما يحكيه قوله تعالى في (الآية 87) من سورة البقرة: ﴿أَفَكُلَّمَا جَآءَكُمْ رَسُولٌۢ بِمَا لَا تَهْوَىٰٓ أَنفُسُكُمُ ٱسْتَكْبَرْتُمْ﴾.

6 ـ كان مآل ابليس أن يكون من الكافرين، كما يقول تعالى: ﴿وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ (البقرة: 34).

النتيجة نفسها تحفّ بموقف بني إسرائيل واليهود المعاصرين للبعثة النبوية، على ما يحكيه قوله تعالى: ﴿وَءَامِنُوا۟ بِمَآ أَنزَلْتُ مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُمْ وَلَا تَكُونُوٓا۟ أَوَّلَ كَافِرٍۭ بِهِۦ﴾ (سورة البقرة: 41).

7 ـ في بداية الاصطفاء أكرم الله (جل جلاله) آدم إذ أسكنه الجنّة وزوجه، كما في الآية الكريمة: ﴿وَقُلْنَا يَٰٓـَٔادَمُ ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ﴾ (سورة البقرة 35). ثمّ ما يشبه هذه النعمة لبني إسرائيل كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا ٱدْخُلُوا۟ هَٰذِهِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ أي الأرض المقدّسة، أرض القدس.

8 ـ حفَّ سبحانه آدم وزوجه بنعم الجنة إذ قال في الآية الكريمة: ﴿وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا﴾ (سورة البقرة: 35) تماماً كما حفَّ بني

إسرائيل، على ما يحكيه قوله تعالى: ﴿فَكُلُواْ مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا﴾ (البقرة: 58).

9 ـ حذّر سبحانه آدم وزوجه من الشجرة: ﴿وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ﴾. وحذر بني إسرائيل في المقابل من الافساد: ﴿وَلَا تَعْثَوْاْ فِي ٱلْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾ (سورة البقرة: 60).

10 ـ الظلم هو النتيجة المباشرة للاقتراب من الشجرة وللعتو في الأرض إفساداً، فعن آدم وزوجه يقول تعالى محذّراً: ﴿فَتَكُونَا مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾. وعن بني إسرائيل يقول مشيراً إلى المآل نفسه، كما في الآية (51) من سورة البقرة: ﴿ثُمَّ ٱتَّخَذْتُمُ ٱلْعِجْلَ مِنۢ بَعْدِهِۦ وَأَنتُمْ ظَٰلِمُونَ﴾.

11 ـ كان الشيطان أيضاً ـ أو في الواقع أتباع الشيطان ـ عنصراً مشتركاً بين الاثنين. فعن آدم وحواء نقرأ في الآية الكريمة: ﴿فَأَزَلَّهُمَا ٱلشَّيْطَٰنُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ﴾ (سورة البقرة: 36) وعن بني إسرائيل نقرأ: ﴿وَٱتَّبَعُواْ مَا تَتْلُواْ ٱلشَّيَٰطِينُ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَٰنَ﴾ (البقرة: 102).

12 ـ نرى أن المقدّمات المذكورة آنفاً تفضي إلى الهوة والسقوط. فعن آدم وحواء يقول تعالى: ﴿وَقُلْنَا ٱهْبِطُواْ﴾ وعن بني إسرائيل يقول: ﴿ٱهْبِطُواْ مِصْرًا فَإِنَّ لَكُم مَّا سَأَلْتُمْ﴾ (البقرة: 61).

13 ـ وحين يكون الهبوط تبرز العداوة؛ إذ يحكي تعالى عن آدم وزوجه: ﴿بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ﴾ وعن بني إسرائيل: ﴿وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ ٱلذِّلَّةُ وَٱلْمَسْكَنَةُ وَبَآءُو بِغَضَبٍ مِّنَ ٱللَّهِ﴾.

14 ـ بعد الهبوط من الجنّة كانت متاهة الأرض، هي مستقر آدم

وزوجه كما كان التيه، هو مآل بني إسرائيل. عن آدم نقرأ قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي ٱلْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ﴾ وعن بني إسرائيل: ﴿قَالَ فَإِنَّهَا مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ أَرْبَعِينَ سَنَةً يَتِيهُونَ فِي ٱلْأَرْضِ﴾ (المائدة: 26) فالجنة هي التي حُرِّمت على آدم وزوجه بعد الهبوط. والأرض المقدّسة هي التي حُرِّمت على بني إسرائيل.

15 ـ يعطي تعالى بواسع رحمته فرصة التوبة والإنابة لآدم وحواء كما لبني إسرائيل، فعن آدم بعد أن تلقى الكلمات: ﴿إِنَّهُ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ﴾ وعن بني إسرائيل: ﴿فَتَابَ عَلَيْكُمْ إِنَّهُ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ﴾ (البقرة: 54).

16 ـ الأرض متسع لأوبة الإنسان وعودة الأمّة من خلال اتباع الهدى الإلهي والعمل الصالح، تلك سنة من سنن المولى (تعالى) جرت في أبي البشر وزوجه كما سرت في بني إسرائيل. يقول تعالى في قصة آدم: ﴿قُلْنَا ٱهْبِطُوا۟ مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّى هُدًى فَمَن تَبِعَ هُدَاىَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ وعن اليهود قال سبحانه: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَٱلَّذِينَ هَادُوا۟ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (البقرة: 62)(1).

يعلق المفسِّران «حجتي وشيرازي» على عناصر هذه المقارنة بالقول: تبين لنا عناصر المقارنة بشكل جيد، أن بني إسرائيل هم تأويل ومصداق للجوانب السلبية في مبدأ خلافة الأرض، الذي أراده الله واعترضت عليه الملائكة بالقول الكريم: ﴿قَالُوٓا۟ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ﴾؟ بيد أن هناك المصداق الإيجابي للخلافة، تمثّل في

(1) التفسير الكاشف، ج1، ص76 ـ 81.

الخط الإبراهيمي الذي نهض به الخليل وآل إبراهيم، إلى أن آل الأمر إلى رسولنا (ص)، على تفصيل ذكراه في طي التفسير[1].

3 ـ الخلافة الربانية: آل إبراهيم كمثال إيجابي

جسّدت الفقرة السابقة نموذجاً سلبياً للتأويل، تمثّل بموقف بني إسرائيل من الخلافة الربانية، لكن ثَمة نموذج آخر يمثّل الموقف الايجابي من الخلافة الربانية يمثّلهُ آل إبراهيم.

والموقفان يعودان ليرتبطا بقصة آدم والجعل للخلافة. فقد كان المنطلق متمثّلاً بقوله (سبحانه): ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ وحينئذ قالت الملائكة: ﴿قَالُوٓاْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ﴾.

كانت هذه إشارة ـ فيما يذهب إليه الباحثان ـ إلى عتوّ بني إسرائيل وإفسادهم في الأرض، حيث صاروا المثال السلبي للخلافة الربانية.

إلا أن الجواب الإلهي في قوله (سبحانه): ﴿قَالَ إِنِّيٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ تمخض عن إشارة إلى المثال الإيجابي في الخلافة، الذي يجد أكبر مصاديقه في آل إبراهيم (ع) ثم يمتد الخط إلى نبيّنا محمد (ص).

فالأمم في معرض الامتحان بإزاء الخلافة الربانية، منها من ينجح في تجاوز الاختبار، ومنها من يفشل ويسقط.

انطلاقاً من هذه النقطة يعتقد الباحثان، أن قصة إبراهيم هي تأويل آخر، بيد أنه إيجابي، لقصة آدم، وذلك بما كشف عنه موقف آل

---

(1) الكاشف، ج1، ص80 ـ 81، 138.

إبراهيم من التزام بشروط الخلافة أهّلهم لتسنّم الإمامة.

وعليه أخذ الباحثان يجريان مقارنة بين قصة بني إسرائيل وقصة إبراهيم الخليل وآل إبراهيم، تنطلق من نظريتهم في الترابط والتأويل[1].

عناصر هذه المقارنة هي التي تفسِّر لنا الهدف العام لسورة البقرة، من خلال إعادة بعضها إلى بعض بالتأويل والترابط.

4 ـ العناصر التأويلية المشتركة بين آدم وآل إبراهيم

لكي يسهِّل الباحثان استيعاب القارئ لعناصر الربط بين قصتي بني إسرائيل وآل إبراهيم، فإنّهما يأتيان بها على أساس نقاط متسلسلة كما يلي:

1 ـ في الامتحان الإلهي عكس القرآن موقف بني إسرائيل في قوله تعالى في الآية (24) من سورة المائدة: ﴿فَٱذْهَبْ أَنتَ وَرَبُّكَ فَقَـٰتِلَآ إِنَّا هَـٰهُنَا قَـٰعِدُونَ﴾. أما الموقف الإبراهيمي فقد عكسته الآية (124) من سورة البقرة: ﴿وَإِذِ ٱبْتَلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ رَبُّهُۥ بِكَلِمَـٰتٍ فَأَتَمَّهُنَّ﴾.

2 ـ تعكس قصة بني إسرائيل العصيان والعدوان، كما في قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِمَا عَصَوا۟ وَّكَانُوا۟ يَعْتَدُونَ﴾ وفي المقابل جاء المنطق الإبراهيمي وملؤه التسليم لله: ﴿إِذْ قَالَ لَهُۥ رَبُّهُۥٓ أَسْلِمْ ۖ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ ٱلْعَـٰلَمِينَ﴾ (البقرة: 131).

3 ـ وفي الموقف من الموت تتحدّث الآية (95) من البقرة عن

---

(1) الكاشف، ج1، ص138.

موقف بني إسرائيل؛ ﴿وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ﴾. أما آل إبراهيم فهم مثال حبّ الموت في سبيل الله ﴿وَوَصَّىٰ بِهَآ إِبْرَٰهِـۧمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَٰبَنِيَّ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰ لَكُمُ ٱلدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾ (البقرة: 132).

4 ـ في جهة أخرى من جهات الاختبار يكون الهبوط والذلّة هما مآل بني إسرائيل: ﴿ٱهْبِطُوا۟ مِصْرًا﴾ إلى قوله تعالى: ﴿وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ ٱلذِّلَّةُ وَٱلْمَسْكَنَةُ﴾ (البقرة: 61). في المقابل تكون الإمامة جزاءً للالتزام الإبراهيمي: ﴿قَالَ إِنِّى جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ (البقرة: 124).

5 ـ في طبيعة الالتزام بالعهد، كان لبني إسرائيل موقف النبذ ﴿أَوَكُلَّمَا عَٰهَدُوا۟ عَهْدًا نَّبَذَهُۥ فَرِيقٌ مِّنْهُم﴾ (البقرة: 100)، في مقابل ذلك لا يعكس القرآن سوى مواقف الالتزام في الطرف الإبراهيمي.

6 ـ حين يأتي الأمر الإلهي لبني إسرائيل أن يدخلوا الباب سجداً ويقولوا حطة حيث يقول تعالى: ﴿وَٱدْخُلُوا۟ ٱلْبَابَ سُجَّدًا﴾ فما يكون موقف بني إسرائيل إلاّ التبديل: ﴿فَبَدَّلَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ قَوْلًا غَيْرَ ٱلَّذِى قِيلَ لَهُمْ﴾. (البقرة: 59)، في المقابل كان الالتزام الإبراهيمي ـ الإسماعيلي: ﴿وَعَهِدْنَآ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَٰعِيلَ أَن طَهِّرَا بَيْتِىَ﴾ (البقرة: 125).

7 ـ وسم القرآن بني إسرائيل بالجهل: ﴿قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ﴾ (الأعراف: 138). أما الملة الإبراهيمية فهي مثال العلم والمعرفة، حتى إنَّ الحائد عنها ليس له إلاّ أن يكون سفيهاً. يقول تعالى: ﴿وَمَن يَرْغَبُ عَن مِّلَّةِ إِبْرَٰهِـۧمَ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُۥ﴾ (البقرة: 130).

8 ـ حين يأتي القرآن إلى ذكر الصفات المعنوية يسجّل قسوة قلوب بني إسرائيل: ﴿ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُم مِّنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ﴾ (البقرة: 74)، في المقابل يقول

عن إبراهيم وآله: ﴿وَإِنَّ مِن شِيعَتِهِۦ لَإِبۡرَٰهِيمَ إِذۡ جَآءَ رَبَّهُۥ بِقَلۡبٖ سَلِيمٍ﴾ (الصافات: 84).

9 ـ ثم ينحدر موقف بني إسرائيل إلى عبادة العجل، كما في الآية الكريمة: ﴿وَتَٱللَّهِ لَأَكِيدَنَّ أَصۡنَٰمَكُم﴾ (الأنبياء: 57).

10 ـ الكفر بأنعم الله هو عنوان موقف بني إسرائيل ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمۡ كَانُواْ يَكۡفُرُونَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ﴾ (البقرة: 61)، في حين يعبّر المولى عن الموقف الإبراهيمي بغاية الوضوح وهو يرتفع إلى شكر المولى، في قوله (سبحانه): ﴿شَاكِرٗا لِّأَنۡعُمِهِۚ﴾ (النحل: 121)[1].

إشارة نقدية

تعكس المقارنة التأويليّة الآنفة بوجهيها السلبي والإيجابي، جوانب من نظريّة الترابط والتأويل التي يعتمد عليها المفسّران في بحثهما التفسيري، بما يؤكّد ما ذهبا إليه من أن الأصول التي تدور حيالها قصة الخليقة الأولى؛ قصة آدم وحواء تختزن قوة تعميم، بحيث تجري أصولها مجرى السنن في حركة الإنسان، ومسار الإنسانية في كل مكان وزمان[2].

لكن من السهل على المتأمّل أن يلحظ أن بعض عناصر المقارنة لا تقوم على تأويل قريب، بل تعتمد التأويل البعيد، فهي تقارن أحياناً بين صفة إبراهيمية تتسم بها شخصية الخليل (ع) كما في قوله (سبحانه): ﴿شَاكِرٗا لِّأَنۡعُمِهِۚ﴾، وبين صفة يتسم بها بنو إسرائيل كما في العنصر العاشر مثلاً، حيث قوله (سبحانه) في وصف بني إسرائيل: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمۡ

(1) الكاشف، ج1، ص138 ـ 140.

(2) المصدر نفسه، ص140.

﴿كَانُوا۟ يَكْفُرُونَ بِـَٔايَـٰتِ ٱللَّهِ﴾ في حين المفروض أن تتم المقارنة بين بني إسرائيل والملة الإبراهيمية، لا بين إبراهيم الخليل (ع) وبني إسرائيل حيث لا تصح المقارنة.

مع ذلك نجد الباحثَين يوجهان عناصر المقارنة وفق أهداف بعيدة يصبوان إلى تحقيقها، إذ يكتبان بعد ذكر العناصر الآنفة: إن أحد أهداف هذه المقارنة هو استمداد الدروس والعبر من الأمم السابقة؛ ومن أهدافها أيضاً كسر روح الاستعلاء القومي لدى بني إسرائيل، وبيان عدم أهليتهم للخلافة والإمامة التي صُرفت إلى أتباع الملة الإبراهيمية؛ إلى محمّد (ص) وأهل بيته وأمّته[1].

هذه الملاحظة تعيدنا إلى ما ذكرناه سابقاً من أنه لا يمكن التعامل مع العناصر المنهجية في هذا التفسير، كعنصر الترابط والتأويل بوصفها قوانين صارمة، بل هي نظرات ورؤى لها القدرة على توليد معان جديدة في البحث التفسيري.

مثال طريف آخر

ثمة نموذج آخر للتأويل يتسم بالطرافة، يورده الباحثان أثناء تفسير الآية (187) من سورة البقرة، إذ يريان فيها تأويلاً ومصداقاً آخر لقصة آدم.

الآية الكريمة هي قوله (سبحانه): ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْ ۚ هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ ۗ﴾ (البقرة: 187) ووجه التأويل يبرز عبر المقارنة التالية:

---

(1) الكاشف، ج1، ص140.

1 ـ جاء الخطاب الإلهي إلى آدم (ع) أن يسكن وزوجه الجنّة: ﴿وَقُلْنَا يَٰٓـَٔادَمُ ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ﴾ (البقرة: 35). في المقابل يجد الباحثان أن أحد مصاديق هذا الخطاب الإلهي، هو التوجيه القرآنيّ الكريم للأمّة: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْ﴾ (البقرة: 187).

2 ـ من النعم التي أحاط بها (سبحانه) آدم وحواء، أن يأكلا حيثما شاءا: ﴿وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا﴾ (البقرة: 35) ولبني آدم جاء الخطاب القرآنيّ: ﴿وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ ثُمَّ أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ﴾ (البقرة: 187).

3 ـ جاء النهي الإلهي إلى آدم بأن لا يقرب وزوجه الشجرة، حيث قوله (سبحانه): ﴿وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ﴾ (البقرة: 35). وإلى بني آدم جاء الخطاب الإلهي يعبّر عن أحد مصاديق النهي في قوله (سبحانه): ﴿وَلَا تُبَٰشِرُوهُنَّ وَأَنتُمْ عَٰكِفُونَ فِى ٱلْمَسَٰجِدِ ۗ تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ فَلَا تَقْرَبُوهَا﴾ (البقرة: 187).

4 ـ كان الشيطان بالمرصاد لآدم وزوجه ﴿فَأَزَلَّهُمَا ٱلشَّيْطَٰنُ عَنْهَا﴾ (البقرة: 36). ولبني آدم جاء الخطاب الإلهي: ﴿عَلِمَ ٱللَّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ أَنفُسَكُمْ﴾ (البقرة: 187).

5 ـ كان المآل أن تاب الله على آدم، حيث قوله (سبحانه): ﴿فَتَابَ عَلَيْهِ﴾ (البقرة: 37). وكان المآل ان تاب (سبحانه) على الأمّة ـ أي بني آدم ـ ما كان صدر منها، حيث قوله (تعالى): ﴿فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنكُمْ﴾ (البقرة: 187)[1].

هذا نموذج آخر من التأويل انطلق من أن قصة آدم هي الأصل، وأن

---

(1) الكاشف، ج1، ص185.

ما يعرضه القرآن مستأنفاً هي مصاديق تعود وتؤول إلى الأصل، ومن ثَمَّ صحَّ بنظر الباحثَين أن يكون ما مرّ تأويلاً؛ لأن التأويل هو الرجوع.

آل عمران: سورة التأويلات الإلهية

تعدّ سورة «آل عمران» بنظر الباحثَين سورة تختص بكثرة التأويلات الإلهية[1].

ففي أثناء حديث السورة عن قصة مريم وولدها المسيح عيسى روح الله وكلمته، ثمّة آية تأتي وكأنّها جملة معترضة في السياق، هي الآية (44) حيث قوله (سبحانه): ﴿ذَٰلِكَ مِنْ أَنبَآءِ ٱلْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ ۚ وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَٰمَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ﴾.

بيدَ أن ما يذهب إليه المفسّران، أن الآية لن تكون معترضة على السياق، إذا أخذنا بنظريّة الترابط بين الآيات التي يقولان بها، وإنما هناك تشابه وترابط كبير بين مريم وعيسى (ع) من جهة، وبين نبيّنا محمّد (ص) والقرآن من جهة أخرى[2].

سنتعرض لعدد من التأويلات الإلهية التي تزخر بها السورة. في النقاط التالية:

1 ـ مريم ـ عيسى، النبي ـ القرآن

أما العناصر التي تقوّم الترابط بين الأمرين، فهي كما يلي:

1 ـ مثلما أن عيسى (ع) هو كلمة الله ألقاها إلى البتول مريم،

---

(1) الكاشف، ج2، ص15 ـ 19.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص71.

فكذلك القرآن، هو وحي وكلام إلهي، تلقاه الرسول (ص) من الله سبحانه: ﴿وَإِنَّكَ لَتُلَقَّى ٱلْقُرْءَانَ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ﴾ كما في الآية السادسة من سورة النمل.

2 ـ كما أن مريم أنجبت عيسى دون تماس مع إنسان، فكذلك أتى رسول الله بالقرآن من الله دون تعليم من بشر ﴿ذَٰلِكَ مِنْ أَنۢبَآءِ ٱلْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ﴾ (آل عمران: 44).

3 ـ كما أنّ المسيح عيسى (ع) هو كلمة الله وروحه ألقاها إلى مريم ﴿إِنَّمَا ٱلْمَسِيحُ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ ٱللَّهِ وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلْقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾ (النساء: 17)، فكذلك القرآن هو روح من الله إلى رسوله (ص) كما في قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا﴾ (الشورى: 52).

4 ـ عيسى والقرآن كلاهما من الأمر الإلهي، فعن عيسى يقول سبحانه: ﴿إِذَا قَضَىٰٓ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ (آل عمران: 47). وعن القرآن يقول سبحانه: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا﴾ وهذا المعنى للقرآن يتكرّر في آيات أخر مثل (النحل، الآية: 2، وغافر، الآية: 15).

5 ـ إنّ روح القدس هو الواسطة التي بشّر بها الله (سبحانه) مريم بوليدها عيسى ﴿قَالَ إِنَّمَآ أَنَا۠ رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَٰمًا زَكِيًّا﴾ (مريم: 19).

وكذلك روح القدس هو واسطة إبلاغ الوحي للنبي: ﴿قُلْ نَزَّلَهُۥ رُوحُ ٱلْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِٱلْحَقِّ﴾ (النحل: 102).

6 ـ لقد بُهتت البتول مريم من قِبل قومها، كما بُهتَ رسول الله

(ص) واتهم من قبل قومه، بأنه تلقى القرآن وكلمات الله من أحبار اليهود وبُحيرا الراهب.

7 ـ كان عيسى يخبر عن الغيب بإذن الله، وكذلك القرآن يخبر عن الغيب بإذن الله. ﴿ذَٰلِكَ مِنْ أَنۢبَآءِ ٱلْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ﴾ (آل عمران: 44).

8 ـ مارس عيسى (ع) شفاء المرضى وإبراء الأكمه بإذن الله، وكذلك القرآن شفاء، حيث قوله تعالى: ﴿وَشِفَآءٌ لِّمَا فِى ٱلصُّدُورِ﴾ (يونس: 57).

9 ـ كان عيسى يُحيي الموتى بإذن الله، كذلك القرآن جاء دعوةً للإحياء، حيث قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱسْتَجِيبُوا۟ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾ (الأنفال: 24).

10 ـ كما أن عيسى معجزة إلهية، فكذلك القرآن الكريم.

11 ـ كما كان عيسى عنواناً لرحمة الله إلى الناس ﴿وَلِنَجْعَلَهُۥٓ ءَايَةً لِّلنَّاسِ وَرَحْمَةً مِّنَّا﴾ (مريم: 21)، فكذلك القرآن جاء رحمة للعالمين، حيث قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنتَ تَرْجُوٓا۟ أَن يُلْقَىٰٓ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبُ إِلَّا رَحْمَةً مِّن رَّبِّكَ﴾ (القصص: 86).

12 ـ من أوصاف عيسى أن جعله الله مباركاً ﴿وَجَعَلَنِى مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنتُ﴾ (مريم: 31)، والقرآن مبارك أيضاً ﴿وَهَٰذَا كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ مُبَارَكٌ﴾ (الأنعام: 92)[1].

نستطيع أن نقول إنَّ الترابط الذي ذهب إليه المفسِّران بين عيسى

---

(1) الكاشف، ج2، ص72 ـ 73.

ومريم، وبين القرآن والنبي الأكرم، يتسم بكثير من عناصر الإقناع، والإبداع أيضاً. وربما استطعنا أن نرى في هذا المثال التأويلي أروع مصداق على نظريّة الباحثَيْن.

2 ـ تأويل كلمة الله

في تأويل آخر لا يقلّ إبداعاً عن الذي سبقه، يقف الباحثان مع قوله (تعالى) في الآية (45) من آل عمران: ﴿إِذْ قَالَتِ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ يَٰمَرْيَمُ إِنَّ ٱللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ﴾ إذ يُقاربان بين عيسى وكونه «كلمة الله» وبين القرآن وكونه «كلمة الله»، وذلك من خلال النقاط التالية:

1 ـ حينما يريد الإنسان أن يصدر كلمة من فيه، فإنه يفعل ذلك مباشرة ودون تردّد، وبلا قياس جاء عيسى ـ كونه تعبيراً عن إرادة الله ـ مباشرة ودون وسائط، ذلك أنّ الله (سبحانه) ﴿إِذَا قَضَىٰٓ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ (مريم: 35). والمثال بين الإنسان والله (جل علاه) هو قياس مع الفارق، يؤتى به كمثال للتقريب ليس أكثر.

2 ـ القرآن كلام الله، هو معجزة إلهية، وعيسى «كلمة الله» هو أيضاً معجزة إلهية.

3 ـ للقرآن آيات، ولعيسى (ع) آية، فضلاً عن كونه وأمّه آيةً للناس أيضاً ﴿وَجَعَلْنَٰهَا وَٱبْنَهَآ ءَايَةً لِّلْعَٰلَمِينَ﴾ (الأنبياء: 91).

4 ـ حمل رسول الله (ص) القرآن الكريم والدعوة الإلهية من دون سابق تعلّم أو إعداد من قِبل البشر، وكذلك حملت مريم البتول كلمة الله عيسى، من دون أن يمسّها بشر.

5 ـ من آيات المسيح أنه يكلّم الناس في المهد صبياً، حيث قوله

تعالى: ﴿وَيُكَلِّمُ ٱلنَّاسَ فِى ٱلْمَهْدِ﴾ (آل عمران: 46)، وكذلك القرآن، ينطق بالحق: ﴿هَٰذَا كِتَٰبُنَا يَنطِقُ عَلَيْكُم بِٱلْحَقِّ﴾ (الجاثية: 29).

6 ـ كلام الله في القرآن ليس مثل كلام البشر، فله ظاهر أنيق وباطن عميق، وعيسى كلمة الله العليا، وهو الوجيه في الدنيا والآخرة، ومن الصالحين، فهو إذن ليس كلمة عادية، بل آية ومعجزة إلهية تماماً كما القرآن.

3 ـ الولادة والطبيعة

في مقطع جديد يؤوّل الباحثان حمل مريم لعيسى (ع) ببعض الظواهر في الطبيعة[1].

بمناسبة الحديث عن قوله (تعالى) على لسان عيسى بن مريم ﴿وَأُحْيِ ٱلْمَوْتَىٰ بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾ (آل عمران: 49) يتناولان مفهوم الولاية التشريعية والولاية التكوينية[2]، التي تعدّ فوق الولاية الأولى.

ذلك أنّ من يختص بالولاية التكوينية ـ وهي ولاية لا يتخلّف المراد منها ـ يكون بمقدوره أن يتصرّف في هذا العالم، بإذن الله، بخلاف جريان العادة والطبيعة.

ثم يستمر الباحثان بالتأويل والمقاربة إلى أن يخلصا في نهاية المطاف إلى ذكر جدول في النقاط المستخلصة، وقد انتهت إلى خمسة وعشرين نقطة، فيها الكثير من الجاذبية والإبداع[3].

---

(1) الكاشف، ج2، ص77.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص78.

(3) االمصدر نفسه، ج2، ص88 ـ 92.

4 ـ آدم ـ طالوت وبنو إسرائيل

من المصاديق الأخر لتأويل قصة آدم، يذكر الباحثان قصة طالوت في بني إسرائيل، إذ يعدّان كيفيّة تعامل بني إسرائيل مع طالوت مصداقاً آخر لقصة الخليقة، التي تمحورت حول الجعل الإلهي للخلافة.

وفي النتيجة الأخيرة للتأويل، يخرج بنو إسرائيل بإخفاق جديد مع الاستخلاف الإلهي.

عناصر المقارنة تدور بنظر الباحثَين حول النقاط الآتية:

1 ـ ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ (البقرة: 30)، وفي مسار حركة المجتمعات البشرية، يصل الاختبار إلى بني إسرائيل في المقطع الذي عاشوا فيه القصة مع طالوت، إذ يقول تعالى: ﴿وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ ٱللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا﴾ (البقرة: 247).

2 ـ ﴿فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ ٱلْقِتَالُ تَوَلَّوْا۟ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْهُمْ﴾ (البقرة: 246)، وفي قصة آدم نجد الاستكبار والتولّي، حيث قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِآدَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَٱسْتَكْبَرَ﴾ (البقرة: 34).

3 ـ وفي امتداد قصة طالوت يعترض بنو إسرائيل على نبيّهم بما يحكيه القرآن: ﴿قَالُوٓا۟ أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُ ٱلْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِٱلْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِّنَ ٱلْمَالِ﴾ (البقرة: 247). نجد الشيطان يتذرّع بالقياس نفسه في عدم إذعانه للأمر الإلهي، في السجود إلى آدم أسوة ببقية الملائكة ﴿قَالَ أَنَا۠ خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُۥ مِن طِينٍ﴾ (الأعراف، الآية: 12).

بيدَ أنَّ المعيار لا يخضع في حساب الاختيار الإلهي إلى أمثال هذه القياسات الهابطة، ففي طالوت يقول تعالى: ﴿قَالَ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰهُ عَلَيْكُمْ﴾ (البقرة: 247)، تماماً كما تمّ الاصطفاء الأوّل الذي يعبّر عنه قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰٓ ءَادَمَ﴾ (عمران: 33).

4 ـ والله سبحانه هو الذي أهّل طالوت حين أعطاه بسطة في العلم والجسم، حيث قوله تعالى: ﴿وَزَادَهُۥ بَسْطَةً فِى ٱلْعِلْمِ وَٱلْجِسْمِ﴾ (البقرة: 247) تماماً كما فعل مع آدم بعد الاختيار ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ (البقرة: 31).

5 ـ الاختبار والمحنة والابتلاء، هي جميعاً من سنن الله سبحانه التي تجري في البشر، أمماً وجماعات وأفراداً، لا تستثنى من ذلك أمّة، ولا يخرج عن السنّة إنسان. وفي قصة طالوت كان الشرب من النهر هو أحد علامات الاختبار، بين الفئة المؤمنة المطيعة والأخرى التي لا تخضع. يقول تعالى: ﴿فَلَمَّا فَصَلَ طَالُوتُ بِٱلْجُنُودِ قَالَ إِنَّ ٱللَّهَ مُبْتَلِيكُم بِنَهَرٍ فَمَن شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّى وَمَن لَّمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُۥ مِنِّىٓ إِلَّا مَنِ ٱغْتَرَفَ غُرْفَةًۢ بِيَدِهِۦ﴾ (البقرة: 249). وكانت سنّة الابتلاء قد جرت قبل ذلك على أبي البشر، ممّا يدل على أنها أصل يجاري الخليقة منذ بدايتها. يقول تعالى: ﴿وَقُلْنَا يَٰٓـَٔادَمُ ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ﴾ (البقرة: 35).

والنتيجة أن يسقط البعض بالاختبار، ففي قصة طالوت كان مآل بني إسرائيل ﴿فَشَرِبُوا۟ مِنْهُ إِلَّا قَلِيلًا﴾ (البقرة: 249). وفي قصة آدم ﴿فَأَزَلَّهُمَا ٱلشَّيْطَٰنُ﴾ (البقرة: 35).

6 ـ إن التنكب عن صراط الاستقامة والخط الإلهي هو اقتراف للظلم.
﴿فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ تَوَلَّوْا إِلَّا قَلِيلًا مِّنْهُمْ ۗ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ﴾ (البقرة: 246)[1].

تعكس المقاربة التأويليّة الآنفة، جوانب من نظريّة الترابط والتأويل التي يعتمد عليها المفسران في بحثهما التفسيري، وذلك بما يؤكّد ما ذهبا إليه، من أن الأصول التي تدور عليها قصة الخليقة الأولى؛ قصة آدم وحواء، تختزن قوّةً وتعميماً، بحيث تجري أصولها مجرى السنن في حركة الإنسان ومسار الإنسانية، وقد أضفناها إلى تأويلات سورة «آل عمران» لما تنطوي عليه من لفتات نافذة.

(1) الكاشف، ج1، ص243.

العنصر التنظيمي

مرّت الإشارة إلى أنَّ من العناصر الأساسية التي تدخل في قوام المنهج الإجرائي لهذا التفسير، اعتماده الصيغ التنظيمية على أوسع نطاق من خلال كثرة التفريعات، واستخدام البيانات، والجداول، والصور، ووسائل الإيضاح الأخرى، وإن كان هذا الاستخدام المكثّف لم يخلُ من ازدحام يربك القارئ أحياناً، وربما ينفره من مواصلة المطالعة كما جرَّبت شخصياً، بالأخص عندما يكون قليل الصبر كما هو شأن الكثيرين في الوقت الحاضر.

وإذ يتعذّر نقل عيّنات من الجداول والبيانات، فمن الممكن أن نستعيض عن ذلك في بيان الجانب التنظيمي، بمتابعة أحد بحوث التفسير التي تجسِّد هذا البُعد بنحو ما.

البحث الذي نختاره يدور موضوعه حول التقوى. ولكي تتجلّى العناصر التنظيمية التي تنتظم هذا النموذج التطبيقي، نتعرض له من خلال العناوين الآتية:

1 ـ التعريف اللغوي، والشرعي، والعرفي

يبدأ المفسّران بحثهما عن التقوى في المجلّد الأوّل[1]، ويشرعان بذكر المعنى اللغوي الذي يأتي من الوقاية وهي غاية التحرّز والوقاية. يقول (سبحانه): ﴿فَوَقَىٰهُمُ ٱللَّهُ شَرَّ ذَٰلِكَ ٱلْيَوْمِ﴾ (الإنسان: 11).

التقوى في العرف هي حفظ النفس عن كل ما يلحق الضرر بآخرتها، ودفعها لما يجلب لها النفع فيها.

والتقوى في الشرع، حفظ النفس من الذنوب بترك المحرمات. وكمال التقوى أن تتجنّب النفس الشبهات أيضاً. فمن يحوم حول الشبهة حقيق أن يقع فيها، حيث جاء في الخبر «ومن رتع حول الحمى، فحقيق أن يقع فيه».

لزيادة الإيضاح في معنى التقوى، ينقل الباحثان خبراً عن رسول الله (ص) يفيد أن أحدهم جاء إلى رسول الله وطلب منه أن يصف له التقوى، فسأل النبيُّ (ص) الرجلَ ماذا يفعل فيما إذا وردَ أرضاً مليئة بالشوك؟ أجاب: أتوقّى وأتحرّز. وهذا هو المعنى الدقيق للتقوى:

خلِّ الذنوب صغيرها وكبيرها فهو التقى
واصنع كماشٍ فوق أر ضِ الشوكِ يحذَر ما يرى
لا تحقرنَّ صغيرة إنَّ الجبال من الحصى

2 ـ التقوى في القرآن

بعد تلك الجولة في المعاني اللغوية والعرفية والشرعية، ينتقل الباحثان، في سياق تنظيم البحث، إلى بيان معاني التقوى في القرآن،

(1) الكاشف، ج1، ص31 فما بعد.

وقد انتهت بنظرهم إلى ثلاثة معان، هي:

1 ـ الخشية والهيبة، كما في سورة الأنبياء ﴿وَذِكْرًا لِّلْمُتَّقِينَ ٱلَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُم﴾ (الأنبياء: 48 ـ 49).

2 ـ الطاعة والعبادة، كما في قوله (تعالى): ﴿ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِۦ﴾ (آل عمران: 102).

3 ـ تنزيه القلب من الذنوب، كما في قوله (سبحانه): ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا﴾ (الشمس: 8)[1].

3 ـ أهمية التقوى في القرآن

ينتقل الباحثان بعد ذلك إلى عنوان يتحدث عن أهمية التقوى في القرآن، وهذا العنوان يتضمّن ست نقاط، حيث يشير الباحثان في النقطة السادسة إلى أنَّ التقوى تعدّ عماد دعوات الأنبياء (صلوات الله وسلامه عليهم) بعد التوحيد.

ـ ففي دعوة نوح؛ قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ نُوحٌ أَلَا تَتَّقُونَ﴾ (الشعراء: 106).

ـ وفي دعوة هود؛ قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ هُودٌ أَلَا تَتَّقُونَ﴾ (الشعراء: 124).

ـ وفي دعوة صالح؛ قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ صَٰلِحٌ أَلَا تَتَّقُونَ﴾ (الشعراء: 142).

---

(1) الكاشف، ج1، ص34.

ـ وفي دعوة لوط؛ قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ لُوطٌ أَلَا تَتَّقُونَ﴾ (الشعراء: 161).

ـ وفي دعوة شعيب؛ قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ لَهُمْ شُعَيْبٌ أَلَا تَتَّقُونَ﴾ (الشعراء: 177).

ـ وفي دعوة إلياس؛ قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِۦٓ أَلَا تَتَّقُونَ﴾ (الصافات: 124).

ـ وفي دعوة الخليل إبراهيم؛ قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ ٱعْبُدُوا ٱللَّهَ وَٱتَّقُوهُ﴾ (العنكبوت: 16).

ـ وفي دعوة الكليم موسى: ﴿قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ﴾ .. إلى قوله ﴿وَٱلْعَٰقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾ (الأعراف: 128).

ـ وفي دعوة عيسى: ﴿وَجِئْتُكُم بِـَٔايَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ فَٱتَّقُوا ٱللَّهَ وَأَطِيعُونِ﴾ (آل عمران: 50).

وفي دعوة خاتم المرسلين، نبيّنا محمّد (ص): ﴿سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ﴾ (المؤمنون: 87).

ما هو جدير بالتنبيه، أن هذه الإشارات إلى التقوى في خطّ النبوّات الإلهية، جاءت بسياق البحث، في إطار جدول منظّم يساهم إلى حدٍّ كبير في إبراز المعنى والتدليل عليه[1].

4 ـ التقوى في أحاديث الشيعة

في مسار تسلسل البحث يواجهنا العنوان التالي: «التقوى من وجهة

(1) الكاشف، ج1، ص35.

نظر الشيعة» يتكفّل ببيان نصوص أئمة أهل البيت (ع) في التدليل على موقع التقوى.

أوّل ما يواجهنا حديث لأمير المؤمنين علي بن أبي طالب (ع)، يقول فيه: «التقى رئيس الأخلاق».

حين يُسأل الإمام علي(ع) عن علامة الشيعة وصفتهم يجيب بأنهم «أتقياء الله».

عن حفيد الرسول الأكرم (ص)، الإمام محمد الباقر، قوله (ع): «فوالله ما شعيتنا إلا من اتقى الله وأطاعه».

ثم يستمر الباحثان في متابعة مفهوم التقوى في نهج البلاغة[1].

5 ـ آثار التقوى

بعد هذا المبحث يتقدّم البحث تنظيمياً خطوة جديدة إلى الأمام، من خلال العنوان التالي «آثار التقوى».

في هذا العنوان نلتقي مع جدول مرتّب من ثلاث خانات: الأولى تشير إلى اسم الأثر وصفته، والثانية إلى الآية التي تدلّ عليه، والثالثة إلى رقم الآية والسورة التي تنتمي إليها. والجدول يتضمّن الإشارة إلى واحد وعشرين أثراً، تتسلسل كما يأتي:

1 ـ رفع الخوف والحزن: ﴿فَمَنِ اتَّقَىٰ وَأَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (الأعراف: 35).

---

(1) الكاشف، ج1، ص36 ـ 37.

2 ـ تيسير الأعمال: ﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَىٰ وَٱتَّقَىٰ وَصَدَّقَ بِٱلْحُسْنَىٰ فَسَنُيَسِّرُهُۥ لِلْيُسْرَىٰ﴾ (الليل: 5 ـ 7).

3 ـ تقوية الإرادة: ﴿وَإِن تَصْبِرُوا۟ وَتَتَّقُوا۟ فَإِنَّ ذَٰلِكَ مِنْ عَزْمِ ٱلْأُمُورِ﴾ (آل عمران: 186).

4 ـ الحفظ والصيانة: ﴿وَإِن تَصْبِرُوا۟ وَتَتَّقُوا۟ لَا يَضُرُّكُمْ كَيْدُهُمْ شَيْـًٔا﴾ (آل عمران: 12).

5 ـ نيل التأييد الإلهي: ﴿وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلْمُتَّقِينَ﴾ (البقرة: 194).

6 ـ النجاة من الشدائد: ﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مَخْرَجًا﴾ (الطلاق: 2).

7 ـ دَرُّ الرزق: ﴿وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ﴾ (الطلاق: 3).

8 ـ إصلاح العمل: ﴿يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَٰلَكُمْ﴾ (الأحزاب: 71).

9 ـ غفران الذنوب: ﴿وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ﴾ (الأحزاب: 71).

10 ـ نيل الحب الإلهي: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَّقِينَ﴾ (التوبة: 7).

11 ـ قبول الأعمال: ﴿إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ ٱللَّهُ مِنَ ٱلْمُتَّقِينَ﴾ (المائدة: 27).

12 ـ نيل الكرامة: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾ (الحجرات: 13).

13 ـ نيل البشارة في الدنيا والآخرة: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَكَانُوا۟ يَتَّقُونَ لَهُمُ ٱلْبُشْرَىٰ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَفِى ٱلْـَٔاخِرَةِ﴾ (يونس: 63 و64).

14 ـ النجاة من النار: ﴿ثُمَّ نُنَجِّى ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوا۟ وَّنَذَرُ ٱلظَّٰلِمِينَ فِيهَا جِثِيًّا﴾ (مريم: 72).

15 ـ المآل إلى الجنة: ﴿لَٰكِنِ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوْا۟ رَبَّهُمْ لَهُمْ جَنَّٰتٌ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ﴾ (آل عمران: 198).

16 ـ انفتاح باب البركات: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ ٱلْقُرَىٰٓ ءَامَنُوا۟ وَٱتَّقَوْا۟ لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَـٰتٍ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ﴾ (الأعراف: 96).

17 ـ نيل الفلاح: ﴿وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (آل عمران: 200).

18 ـ لقاء الله: ﴿وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّكُم مُّلَـٰقُوهُ﴾ (البقرة: 223).

19 ـ بلوغ الحضارة ونيل التمدن: ﴿إِنَّ ٱلْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ وَٱلْعَـٰقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾ (الأعراف: 128).

20 ـ بلوغ العلم ونيله: ﴿وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱللَّهُ﴾ (البقرة: 282).

21 ـ الحظوة بالولاية الإلهية: ﴿وَٱللَّهُ وَلِىُّ ٱلْمُتَّقِينَ﴾ (الجاثية: 19)[1].

من الجلي أنّ هذه الطريقة اليسيرة في طرح الموضوع لا تنطوي على عنصر ثقافي تنظيمي وحسب، إنّما الأهم من ذلك أنها تسخّر التنظيم في البحث، وتوظّف الثقافة لتحقيق الغرض الديني.

بلغة مباشرة نجد أن المسلم يحب أن يرتبط بكتاب الله وتكون له مع القرآن صلة وعُلقة. بيدَ أنه لا يدري كيف ينال ذلك ويبلغه؟

إنه يقرأ في الحديث، بأن من واجب الإنسان أن يعرض نفسه على القرآن، ويحاسب نفسه في ضوء القرآن، ويتحلّى بخصال القرآن، بيدَ أنه لا يدري كيف؟

وأسلوب واضح مثل هذا، يعرض التقوى بيسر وسهولة، ثم يستعرض معانيها في القرآن، ويحدِّد آثارها من خلال القرآن أيضاً،

(1) الكاشف، ج1، ص37 ـ 38.

سيكون له أثر كبير في شدّ المسلمين إلى كتاب الله، وفي دفعهم نحو التحلّي بصفات المتّقين.

6 ـ صفات المتّقين

بعد أن ينتهي البحث من استعراض آثار التقوى كما رُصدت في آيات القرآن الكريم، ينتقل إلى بيان صفات المتّقين، كما جاءت في كتاب الله أيضاً، ويتناولها من خلال جدول ثلاثي، مشابه للجداول المذكورة آنفاً.

وصفات المتّقين، كما يعرضها الباحثان هي:

1 ـ الإيمان بالغيب: ﴿ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ﴾ (البقرة: 2 و3).

2 ـ إقامة الصلاة: ﴿وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ (البقرة: 3).

3 ـ الإنفاق: ﴿وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ﴾ (البقرة: 3).

4 ـ الإيمان بنبوّة خاتم المرسلين: ﴿وَٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ﴾ (البقرة: 4).

5 ـ الإيمان بالنبوّات الإلهية: ﴿وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ﴾ (البقرة: 4).

6 ـ الإيمان بالآخرة: ﴿وَبِٱلْءَاخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ﴾ (البقرة: 4).

7 ـ أنهم على خط الهداية الربانية: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ﴾ (البقرة: 5).

8 ـ وأن الفلاح من صفاتهم: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾ (البقرة: 5).

9 ـ والوفاء بالعهد: ﴿وَٱلْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَٰهَدُوا۟﴾ (البقرة: 177).

10 ـ والصبر في الشدائد: ﴿وَٱلصَّٰبِرِينَ فِى ٱلْبَأْسَآءِ وَٱلضَّرَّآءِ وَحِينَ ٱلْبَأْسِ ۗ أُو۟لَٰٓئِكَ﴾ (البقرة: 177).

11 ـ والصدق: ﴿ٱلَّذِينَ صَدَقُوا۟ ۖ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُتَّقُونَ﴾ (البقرة: 177).

12 ـ والسكينة: ﴿فَأَنزَلَ ٱللَّهُ سَكِينَتَهُۥ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ وَعَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ ٱلتَّقْوَىٰ﴾ (الفتح: 26).

13 ـ والرحابة في الدعاء: ﴿ٱلَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَآ إِنَّنَآ ءَامَنَّا فَٱغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ﴾ (آل عمران: 16).

14 ـ والقنوت: قال الله (سبحانه) في صفتهم هذه: ﴿وَٱلْقَٰنِتِينَ﴾ (آل عمران: 17).

15 ـ والاستغفار بالأسحار: ﴿وَٱلْمُسْتَغْفِرِينَ بِٱلْأَسْحَارِ﴾ (آل عمران: 17).

16 ـ وكظم الغيظ: ﴿وَٱلْكَٰظِمِينَ ٱلْغَيْظَ﴾ (آل عمران: 134).

17 ـ والعفو: ﴿وَٱلْعَافِينَ عَنِ ٱلنَّاسِ ۗ﴾ (آل عمران: 134).

18 ـ والاستغفار بعد الذنب: ﴿وَٱلَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا۟ فَٰحِشَةً أَوْ ظَلَمُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ ذَكَرُوا۟ ٱللَّهَ فَٱسْتَغْفَرُوا۟ لِذُنُوبِهِمْ﴾ (آل عمران: 135).

19 ـ وعدم الإصرار: ﴿وَلَمْ يُصِرُّوا۟ عَلَىٰ مَا فَعَلُوا۟ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ (آل عمران: 135)[1].

ثم يستمر البحث، وهو متماسك في إطار تنظيمي ناجح حيث

(1) الكاشف، ج1، ص38 ـ 39.

يتناول المفسِّران علاقة التقوى بالبر، وأنواع البرّ بالتقوى، وعلاقة الإنفاق بالبرّ والتقوى، والعلاقة بين التقوى وخلافة الأرض، وأخيراً بيان حدود التقوى من خلال الكشف عن المنطقة الممنوعة والأمور المحرّمة التي يجب توقيها والاحتراز منها[1].

(1) الكاشف، ج1، ص40 ـ 44.

عنصر الاقتباس

في الحقيقة ليس ثَمة مفسّر لم يستفد من آراء من سبقه، والعمل التفسيري لم يبدأ من الصفر، بل هو حلقات على خط متسلسل يستفيد اللاحق من السابق، حتى ليؤثر عن صاحب تفسير «الميزان» أن ما يعود إليه من رأي ونظر، لا يزيد على مجلدين اثنين من مجموع المجلدات العشرين للتفسير.

بديهي أن تتم الاستفادة في إطار ضوابط، وقد سبق للباحثَين أن ذكرا أنهما يستفيدان من آراء المفسرين الآخرين ـ كما من غيرهم ـ ويدرجانها في تفسيرهما، على حسب انسجامها مع الموازين التي تحكم عملهما وفي طليعتها أن يكون الرأي المقتبس منسجماً مع القرآن نفسه.

وإذا كنّا قد قدمنا في ما سلف من الدراسة أمثلة تطبيقية وافية لمسائل ترتبط بعنصر وحدة الهدف، والوحدة الموضوعية للسورة، والترابط، والتأويل والتنظيم المنهجي باعتبارها من أهم العناصر التي تدخل في قوام المنهج العام، والمنهج الإجرائي للتفسير، فمن المفيد أن لا ننهي جولتنا مع هذا التفسير، من دون أن نشير إلى أمثلة تطبيقية لطبيعة اقتباسه، وكيفية توظيفه لآراء الآخرين في سياق التفسير.

1 ـ مثال من سورة «أصول العقيدة»

عندما نفتح المجلّد الثالث من التفسير، نجد أنه يختص بتفسير سورتي المائدة والأنعام. وفي الآية الأولى منَ سورة الأنعام يواجهنا قوله تعالى: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ ثُمَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ﴾.

قبل أن نشير إلى الآراء المقتبسة التي تدور حول هذه الآية كمثال نذكّر بأنَّ المفسَّرَين أطلقا على سورة الأنعام، أنها السورة التي تتوفّر على بيَان أصول العقيدة والرؤية الكونية الإسلامية، وذلك انسجاماً مع نظريتهما التي تقول: إن لكل سورة هدفاً عاماً كلّياً تتوفر على تحقيقه.

أول اقتباس ينطلق من تفسير الصافي للفيض الكاشاني (ت: 1091 هـ)، حيث يفسّران الآية على ضوء حديث للإمام الصادق (ع) يقسّم الآية إلى ثلاثة أقسام، انطلاقاً من كونها موجّهة للردّ على ثلاثة اتجاهات نظريّة منحرفة هي[1]:

- الاتجاه المادي الذي يقول بأزلية العالَم وقِدمه، وينكر الحدوث والخلق الإلهي للوجود.
- الاتجاه الثَّنوي الذي يتجه بالعبادة إلى إلهين، هما: إله النور، وإله الظلام، ويتوجّه نحو مبدأين يُدبران العالم عبر إلهين، هما إله الخير وإله الشرّ.
- الاتجاه الثالث الذي تردّ عليه الآية، هم مشركو العرب من عبدة الأصنام.

---

(1) الفيض الكاشاني، تفسير الصافي، ج2، ص106.

هذا التفسير المقتبس للآية، عن حديث للإمام الصادق(ع) يأخذه المفسران كما ذكرنا من تفسير الصافي.

ثم يذهب المفسران إلى «جامع البيان» للطبري (ت: 310 هـ) ويذكران أنّ أبا جعفر ذهب في تفسير الآية المذهب نفسه، حيث ذكر أنها في وارد الردّ على أنواع الكفّار من يهود ومسيحيين ومجوس، وكذلك دحض المشركين والفرق الكفرية الأخرى[1]، كما ستمارس السورة ذلك تفصيلاً في الآيات اللاحقة.

بعد تفسير الصافي، وتفسير أبي جعفر الطبري، ينتقل المفسران ـ ولا يزالان بعد في الآية الأولى من سورة الأنعام ـ إلى الاستفادة من نكتة يثيرها تفسير ثالث، هو تفسير المنار للشيخ محمد عبده (ت: 1905 م) وتلميذه السيد رشيد رضا (ت: 1354 هـ)، حيث يقتبسان منه مقطعاً يشير إلى أنّ القرآن في جميع آياته ذكر «الظلمات» بصيغة الجمع و«النور» بصيغة المفرد، بحيث لم يرد أبداً ذكر الظلام مفرداً في صيغة «الظُلمة» ولا «النور» جَمعاً في صيغة «الأنوار»[2].

ما يستفيدانه من تفسير المنار، هو تأويل السيد رشيد رضا الذي يتلخص بما ذهب إليه، من أنّ النور حقيقة واحدة، وإن كان لها مصادر متعدّدة، ويمكن أن يأتي بمرتبة ضعيفة أو قوية، أما الظلمة فلها مصاديق متعدّدة وبذلك جاءت بصيغة الجمع.

إذا كانت حقيقة النور واحدة، فإنّ الحق واحد، والهداية واحدة،

---

(1) الطبري، جامع البيان، ج7، ص106.

(2) المنار، ج7، ص293 ـ 294، حيث يقول: «وقد أفرد النور وجمع الظلمة.. بل لم يُذكر النور في القرآن إلا مفرداً والظلمة إلا جمعاً».

أما الضلال فهو متعدّد كالظلمات، والتوحيد واحد متألق كالنور، أما الشرك فأنواع متكثرة كالظلمات[1].

في الآية نفسها ينتقلان من تفسير المنار، إلى تفسير «الميزان» للسيد محمد حسين الطباطبائي، حيث يقتبسان بياناً «للطباطبائي» حول النكتة هذه، المتمثّلة باستخدام القرآن لصيغة «الظلمات» جمعاً، ولصيغة «النور» مفرداً[2].

بعد تفسير الميزان ينتقلان للاقتباس من كتاب في التاريخ «إيران في عصر الساسانيين» حيث يأخذان من الكتاب توضيحاً للفلسفة الثنوية، فيما تقوم عليه من مبدأ إرجاع العالم إلى إلهين؛ كذلك يعرضان تصوّرات الديانة المجوسية حول خَلق العالم.[3]

في الآية الثانية من سورة الأنعام؛ أي في قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى

(1) ونص تعبيره كما نقله عن المصدر، هو: «وحكمة ذلك أن النور شيء واحد وإن تعدّدت مصادره ولكنّه يكون قويّاً ويكون ضعيفاً، وأما الظلمة فهي تحدث بما يحجب النور من الأجسام غير النيّرة، وهي كثيرة جداً، وكذلك النور المعنوي شيء واحد في كل نوع من أنواعه أو جزئي من جزئياته، ويقابل كلاً منهما ظلمات متعدّدة، فالحق واحد لا يتعدّد والباطل الذي يقابله كثير، والهدى واحد لا يتعدّد والضلال الذي يقابله كثير. مثال ذلك توحيد الله تعالى وما يقابله من التعطيل والشرك في الالوهية بأنواعه، والشرك في الربوبية بأنواعه، وفضيلة العدل وما يقابلها من أنواع الظلم» المنار، ج7، ص294.

(2) ونص تعبيره كما نقله من المصدر، قوله: «وقد أتى بالظلمات بصيغة الجمع دون النور لكون الظلمة متحققة بالقياس إلى النور، فإنها عدم النور فيما من شأنه أن يتنوّر، فتتكثر بحسب مراتب قربه من النور وبعده، بخلاف النور فإنه أمر وجودي لا يتحقّق بمقايسته إلى الظلمة التي هي عدمية، وتكثيره تصوراً بحسب قياسه التصوري إلى الظلمة لا يوجب تعدّده وتكثّره حقيقة» الميزان، ج7، ص7.

(3) إيران در زمان ساسانيان، ص164، 167، 364، (بالفارسية)، نقلناه من «الكاشف، ج3، ص269.
وبشأن هذا النموذج التفسيري للآية كاملة مع اقتباساتها، ينظر: الكاشف، ج3، ص267 ـ 269.

﴿خَلَقَكُم مِّن طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰٓ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِندَهُۥ﴾ يثير الباحثان كلاماً حول معنى «الأجل». وفي السياق يقتبسان من كتاب «الكافي» للكليني(ت: 329 هـ) حديثاً عن الإمام محمد الباقر (ع) يقسّم فيه الأجل إلى أجل حتمي وأجل معلّق.

ثم يقتبسان من تفسير علي بن إبراهيم القمي، حديثاً للإمام جعفر الصادق (ع) يفسّر الأجل؛ إلى أجل حتمي مقدّر في قضاء الله، وهذا لا يُخرم ولا يتغيّر؛ ثم أجل معلّق يتغيّر؛ أي يقل ويزداد بالصدقة، وببركة الدعاء، وصلة الرحم، وغير ذلك.

ثم ينتقلان إلى تفسير «الميزان»، فيذكران أن الطباطبائي أورد في الجزء السابع، الصفحة الثامنة، عكس ذلك. ثم ينتقلان بعد الإشارة إلى ما ورد في تفسير «الميزان» لاستعراض معان أخرى أوردها تفسير «مجمع البيان» للشيخ الطبرسي(ت: 548 هـ)، وتفسير «المنار» للشيخ محمد عبده والسيد رشيد رضا، حول معنى الأجل في قسميه.

وبعد الانتهاء من استعراض الأقوال، يشير المؤلفان إلى أن هناك أقوالاً أخرى ذكرها صاحب «المنار»[1]

حينما ينتقلان إلى الآية الثالثة من سورة الأنعام، يقتبسان في تفسير قوله (تعالى): «وهو الله في السماوات وفي الأرض يعلم سرّكم وجهركم» مقاطع من أبيات شعرية فارسية من ديوان «مثنوي» لجلال الدين الرومي البلخي المتوفى سنة 672 هـ.

ثم مقطع جميل من كتاب «نصوص الحكم ونقد النصوص» يدور

(1) ينظر النموذج كاملاً مع اقتباساته ومصادرها، في: الكاشف، ج3، ص269.

حول الإنسان وكيف بإمكانه أن يرقى حتى يصير تجليّاً للصفات الكمالية الإلهية، وأن يهبط فيكون تجليّاً للصفات الحيوانية والشيطانية[1].

بعد ذلك يقتبسان نصّاً شعرياً دالاً من تفسير «المواهب العلية»[2].

وفي الآيات الأخرى يقتبسان من «مفاتح الغيب» للرازي (ت: 606 هـ) ومن «كشف الأسرار وعدة الأبرار»[3] لأبي الفضل الميبدي (ت: 520 هـ) وهكذا.

---

(1) ينظر النموذج مع اقتباساته ومصادرها في: الكاشف، ج3، ص270.

(2) مواهب عليّة في تفسير القرآن، بالفارسية، المعروف بتفسير الحسيني لمؤلفه كمال الدين حسين واعظ كاشفي، المتوفي سنة 910هـ. يتميّز هذا التفسير الذي يقع في عشرة مجلدات بمنحاه الأدبي والتاريخي والعرفاني.

(3) يعود أصل هذا التفسير للخواجة عبدالله الأنصاري الذي ينحدر من ذُريّة الصحابي الجليل أبي أيّوب الأنصاري، وُلد بهرات سنة 396هـ وتوفي بها سنة 481هـ.
ثم تصدّى لبسطه وإعادة تأسيس أصوله ومرتكزاته وفق مباني المدرسة التربوية والعرفانية الشيخ رشيد أبو الفضل بن أبي سعيد أحمد بن محمد بن محمود الميبدي، حيث يقول في المقدّمة: «أما بعد فإنّي طالعت كتاب شيخ الإسلام، فريد عصره ووحيد دهره، أبي اسماعيل عبدالله بن محمد بن علي الأنصاري (قدّس الله روحه) في تفسير القرآن وكشف معانيه، ورأيته قد بلغ به حدّ الإعجاز لفظاً ومعنىً وتحقيقاً وترصيعاً، غير أنه أوجز غاية الإيجاز، وسلك فيه سبيل الاختصار، فلا يكاد يحصل غرض المتعلِّم المسترشد، أو يشفي غليل صدر المتأمِّل المستبصر، فأردت أن أنشر فيه جناح الكلام، وأرسل في بسطه عنان اللسان، جمعاً بين حقائق التفسير ولطائف التذكير، وتسهيلاً للأمر على مَن اشتغل بهذا الفنّ، فصمّمت العزم على تحقيق ما نويت، وشرعت بعون الله في تحرير ما هممت، في أوائل سنة عشرين وخمسمائة، وترجمت الكتاب بكشف الأسرار وعُدّة الأبرار» كشف الأسرار وعدة الأبرار، ج1، ص1.
تحرّك التفسير الذي يقع في عشرة مجلدات ضخمة، في نطاق ثلاثة مستويات، هي:
الأوّل: التفسير الظاهري ويكاد يقتصر على الترجمة حيث كتب التفسير بالفارسية.
الثاني: بيان ما يرتبط بالمعاني والقراءة وأسباب النزول، وما قد ورد من الأخبار.
الثالث: التوغّل في بيان الرموز والإشارات والمعاني العرفانية، وهذا المستوى هو الذي يمثِّل أُس التفسير وجوهره. ينظر: محمد هادي معرفة التفسير والمفسّرون في ثوبه القشيب، ج1، ص552 ـ 569.

2 ـ سقوط الحضارات وآجال الأمم

منذ أن أحسّ المسلمون بالانهيار الذي حلَّ بالعالم الإسلامي، وأقلامُ علمائهم ومفكّريهم تبحث عن أسباب هذا الانهيار، وتطلق الأسئلة حول بواعث حالة التخلّف والضعف هذه، في سعي قاصد للبحث عن أوفق السبل لتجاوز الحالة المزرية، بالأخص، بعد أن زاد في غصتها تقدّم الأمم الأخرى ولاسيما الأمم الأوربية.

وبرغم تعدّد المناهج، إلا أن عدداً مهماً من هؤلاء الباحثين انطلق من القرآن الكريم، في دراسة سقوط الحضارات وانهيار الأمم وآجالها في إطار ما أُطلق عليه المنهج السُّنني.

إذا ما أردنا أن نتقصى أعمالاً مهمة، برزت على هذا الصعيد خلال القرن الأخير وطرحت من خلال التفسير، فلا نستطيع أن نغض الطرف عن المساهمات التأسيسية التي قدّمها ابن باديس (ت: 1940م) في تفسيره «مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير»، ومحمد عبده (ت: 1905م) في «المنار»، والطباطبائي (ت: 1982م) في «الميزان» والصدر (ت: 1980م) في «المدرسة القرآنيّة».

ثَمة بالإضافة إلى ذلك، عدد آخر من الدراسات الرائدة والأفكار المبثوثة في أعمال محمد إقبال[1]، وعبد الحميد صديقي في كتابه القيم «تفسير التاريخ»[2]، وعماد الدين خليل في «التفسير الإسلامي

---

(1) ينظر في نموذج من هذه الأفكار الدراسة المقارنة الممتازة: مشكلتا الوجود والمعرفة في الفكر الإسلامي الحديث عند كل من الإمام محمد عبده ومحمد إقبال، عطية سلمان عودة أبو عاذرة، دار الحداثة، لبنان، 1985.

(2) ظهرت هذه الدراسة الريادية القيّمة لأوّل مرّة عام 1953 باللغة الانكليزية، ثم تُرجمت عام 1969 إلى اللغة العربية، لتظهر لها طبعة منقحة ومزيدة عام 1980، ترجمة د. كاظم الجوادي، الكويت.

للتاريخ»[1]، ومرتضى مطهري في «المجتمع والتاريخ»[2] وجودت السعيد في سلسلة «أبحاث في سنن تغيير النفس والمجتمع» وعلي كرمي في «ظهور الحضارات وأفولها من وجهة قرآنيّة»[3]، ويعقوب جعفري في «رؤية القرآن التاريخية»[4].

لقد حرصت جميع الأمثلة التي أشرنا إليها آنفاً، أن تحتذي النص القرآنيّ في تقديم نماذجها التنظيرية، إزاء مقولة ازدهار الحضارات وأفولها، وآجال الأمم والمنهج السُّنَني وغير ذلك مما يرتبط بالموضوع.

على السُّنَّة ذاتها سار مفسرا «الكاشف» عندما خصصا بحوثاً بارزة من المجلد الرابع لتناول الموضوع من زواياه المختلفة[5]، بيدَ أن ما يهمنا منها هو ما له صلة بعنصر الاقتباس.

يبدأ المفسران بحثاً حول «خلافة الأمم» ينطلقان به من الآيات (34 ـ 36) من سورة الأعراف.

(ومن خلال) أو (حول) قوله (سبحانه): ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَآءَ

(1) عماد الدين خليل، التفسير الإسلامي للتاريخ، الطبعة الأولى 1975، الطبعة الرابعة، دار العلم للملايين، 1983.

(2) الشهيد مرتضى مطهري، المجتمع والتاريخ، تعريب محمد علي آذرشب، مؤسسة البعثة، طهران، 1402هـ.

(3) علي كرمى، ظهور وسقوط تمدنها از ديدكاه قرآن [ظهور الحضارات وأفولها من وجهة قرآنية] قم، 1991، بالفارسية.

(4) يعقوب جعفري، بينش تاريخي قرآن [رؤية القرآن التاريخية]، مؤسسة نشر الثقافة الإسلامية، طهران، 1985، بالفارسية.

(5) ينظر: الكاشف، ج4، ص131 ـ 142، 500 ـ 506.

﴿أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾[1] يثيران عدداً من البحوث تندرج تحت النقاط الآتية:

1 ـ آجال الأمم.

2 ـ سرّ سقوط الحضارات في الرؤية الخلدونية.

3 ـ نظريّة فلاسفة الغرب حيال القوة المحرّكة للتاريخ.

4 ـ رؤية القرآن حيال العامل المحرِّك للتاريخ.

فمن وجهة نظر عنصر الاقتباس، تعدّ هذه الفقرات مفيدة لما تضمّنته من إشارات، إلى أفكار وكتابات بارزة حول الموضوع.

ففي الفقرة الأولى والثانية يتعرضان لجوهر نظريّة ابن خلدون (732 ـ 808 هـ). وفي الفقرة الثالثة يشيران إلى عدد من أصحاب النظر الغربيين مثل «تايين» الذي يؤمن بنظريّة الهجوم والدفاع، و«شيللر» الذي يرى أن الحب والجوع هما العامل المحرّك للتاريخ، فيما ينسب «ماركس» ذلك إلى الاقتصاد، و«ماكس فيبر» إلى الاستعداد الفكري عند الإنسان. والمهم أن هذه الآراء تذكر مع مصادرها، وإن كان بشكل مقتضب أحياناً، قد لا يتناسب وضخامة عنوان الفقرة.

بعد أن تتكوّن رؤية عامة عند القُرّاء، ينعطف المفسران في الفقرة الأخيرة لبيان رؤية القرآن الكامنة ـ برأيهما ـ بالمشيئة الإلهية، فهذه المشيئة هي العامل الأساس في حركة التاريخ[2].

(1) سورة الأعراف، الآية: 34.

(2) الكاشف، ج4، ص131 ـ 138.

لا يهمنا الرأي ومدى ما ينطوي عليه من دقّة، بل ننظر إلى الاقتباس وما فيه من قيمة إغناء وعي القارئ، الذي يطّلع على رؤى ونظرات مختلفة في سياق مطالعته للتفسير.

3 ـ آية الميثاق والإشهاد

عندما يصل المفسِّران إلى آية «الميثاق» الذي أخذه (سبحانه) من بني آدم على الربوبية، يسجّلان مثالاً حسناً لعنصر الاقتباس فيه الكثير ما ينفع القارئ، دون أن يتحمّل أعباء مراجعة المصادر التفسيريّة والكلامية والحديثية.

فعند قوله (سبحانه): ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا۟ بَلَىٰ شَهِدْنَآ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ﴾[1] يشير الباحثان إلى معنى الميثاق، وكيفيته، والإشهاد الإنساني على النفس، من خلال استعراض ذلك عبر الآتي:

1 ـ **رأي المحدّثين**: حيث يشيران إلى المدرسة الحديثية، وما ذهبت إليه من أن الله (سبحانه) أخرج النسل الإنساني إلى قيام الساعة من ظهر آدم، وكلّهم له عقل وإدراك، فأخذ عليهم الميثاق الإلهي بالربوبية بحضور الملائكة، ثم أرجعهم.

وقد أشارا بهذا الشأن إلى جملة من التفاسير مثل «جامع البيان» للطبري و«أنوار التنزيل» للبيضاوي و«مجمع البيان» للطبرسي.

2 ـ **رأي الأشاعرة**: وقد ذكراه اعتماداً على ما نقلاه عن «مجمع البيان».

---

(1) سورة الأعراف، الآية: 172.

3 ـ **رأي المعتزلة**: وقد نقلاه عن تفسير «الكشاف» للزمخشري الذي ساق اثني عشر اعتراضاً على رأي الأشاعرة.

4 ـ **رأي الرازي**: ويعنون به «أبا الفتوح الرازي»[1]، الذي توقّف عند كلمة «ذريّتهم» وأشار إلى خطأ كثير من المفسِّرين، فيما ذهبوا إليه من أن الذرية تعني الصغار، على حين أن لها في القرآن استخداماً أوسع بحيث تشمل الكبار أيضاً كما في قوله (سبحانه): ﴿جَنَّٰتُ عَدۡنٍ يَدۡخُلُونَهَا وَمَن صَلَحَ مِنۡ ءَابَآئِهِمۡ وَأَزۡوَٰجِهِمۡ وَذُرِّيَّٰتِهِمۡۖ﴾[2] ذلك أن كلمة «صلح» لا تستخدم للصغار.

5 ـ **رأي أهل العرفان**: في هذه الفقرة ينسب المؤلفان إلى عدد من علماء الشيعة والسنّة، إيمانهم بأن الله (سبحانه) خلق الأرواح قبل ألفي سنة من خلق أبدانها، وقد كانت تلك الأرواح ذات عقل وإدراك، والميثاق الذي أخذه الله من بني آدم أخذه من هذه الأرواح.

ممّن يقول بهذا الرأي ـ على ما يذكره المؤلفان ـ إسحاق بن راهويه

---

(1) جمال الدين أبو الفتوح الحسين بن علي بن محمد بن أحمد الخزاعي الرازي، هاجرت أسرته إلى بلاد فارس واستوطنت مدينة نيسابور، ثم انتقل جدّه إلى الري.
من أشهر مؤلفات الرازي (ت: 552هـ) التفسير الكبير المعروف بـ «روض الجِنان وروح الجَنان في تفسير القرآن» وهو نفسه «رَوح الجنان ورُوح الجنان».
له طبعات متعدّدة بعضها في عشرين مجلداً، وفي اثني عشر مجلداً، وفي عشرة مجلدات وغير ذلك.
ينظر: محمد علي إيازي، التعرّف على تفاسير القرآن، ص53 ـ 54.
وعن مكانته يكتب باحث قرآني معاصر: «ولهذا التفسير مكانة رفيعة في كتب التفاسير، فكثير من كتب التفسير رست مبانيها على قواعده الركينة وبنت مسائلها على مباحثه الحكيمة» محمد هادي معرفة، التفسير والمفسِّرون في ثوبه القشيب، ج2، ص391.

(2) سورة الرعد، الآية: 23.

وأبو هريرة من السنّة، كما في «المنار»، والصدوق، والطوسي، والمفيد كما ينسبان ذلك إليهم وفاقاً لمصادر يذكرانها.

ثم يسجّلان في الفقرة ذاتها أن أغلب العرفاء يذهبون إلى هذا المذهب، وينقلان عن ابن عربي (ت: 638هـ) في كتاب «إنشاء الدوائر» قوله بوجود النفس الكلية الواحدة التي أخذ الله منها الميثاق، وأجابته بالإيجاب.

6 ـ **رأي الطباطبائي**: وما يذهب إليه من احتمالات ثلاثة، يمكن أن يكون قد تمّ من خلالها الميثاق، في قول بني آدم: «بلى شهدنا»، وهي:

1 ـ أن يكون من قبيل لسان الحال.

2 ـ القول بلازم القول.

3 ـ الكلام الحقيقي من خلال الإيجاد وإن كان بنحو التحليل.

حيث مال السيد الطباطبائي إلى النحو الثالث، دون أن يرفض الاحتمالين السابقين، من خلال نظريّة له في الكلام تفيد: أن معناه إظهار القصد المستور بواسطةٍ: هي اللسان في هذه النشأة، وشيء آخر يناسب تلك النشأة، ثم ذكرا من أشكل على الطباطبائي في هذه النظرية[1].

---

(1) اعتُرض على هذه النظرية بأنّ لجميع الأشياء وجهاً ملكوتياً في المخزن الإلهي، ولايحظى الإنسان بخاصية معينة في هذه المرحلة، لكي يتميّز على غيره بأخذ الميثاق منه فقط.
ينظر: آية الله جوادي آملي، «بحث آية الميثاق»، مجلة باسدار إسلام، السنة السادسة، العدد 65 ـ 66، بالفارسية.

7 ـ **نظريّة المعنى التمثيلي للميثاق**: وينسبها المفسّران إلى الزمخشري في «الكشاف»، والبيضاوي في «أنوار التنزيل»، وأبي الفتوح الرازي في «روح الجنان وروح الجَنان»، والسيد الميرداماد في تعليقته على «أصول الكافي»، والسيد عبد الحسين شرف الدين من دون ذكر مصدر.

ومفاد هذه النظريّة أن الله (سبحانه) جعل الوجود جميعاً آيات آفاقية وأنفسية له، بحيث صار بمقدور بني آدم بما يحظون به من عقل، أن يدركوا ربوبية ربّ العالمين ويقرّوا بالعبودية له. وبحسب تعبير البيضاوي: «حتى صاروا بمنزلة من قيل لهم: ألست بربّكم؟ قالوا: بلى»[1]، وذلك على غرار قوله (سبحانه) ﴿تُسَبِّحُ لَهُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ ٱلسَّبۡعُ وَٱلۡأَرۡضُ وَمَن فِيهِنَّۚ وَإِن مِّن شَيۡءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمۡدِهِۦ وَلَٰكِن لَّا تَفۡقَهُونَ تَسۡبِيحَهُمۡۚ﴾[2].

8 ـ **مفهوم الميثاق بالنظر إلى الروايات والروابط بين الآيات**: ينتقل المؤلفان بعد ذلك إلى بيان رأيهما المختار، من خلال الدمج بين الآيات والأحاديث، ليصلا إلى أن الآية هي بشأن التذكير بالميثاق الإلهي الأزلي، الذي أحكمه (سبحانه) مع فطرة الإنسانية جميعاً منذ أوّل الخليقة حتى قيام الساعة، حيث أخذ ميثاقهم على التوحيد.

عند هذا الرأي يبرز عنصر الاقتباس واضحاً بالعودة إلى «أصول الكافي» و«تفسير العياشي» في الحديث المعروف عن عبد الله بن سنان

(1) البيضاوي، أنوار التنزيل، ج1، ص38.

(2) سورة الاسراء، الآية: 44.

عن الإمام الصادق (ع) قال: «سألته عن قول الله عزّ وجلّ: (فطرة الله التي فطر الناس عليها) ما تلك الفطرة؟ قال (ع): هي الإسلام، فطرهم الله حين أخذ ميثاقهم على التوحيد»[1].

في هذا المثال تبرز قيمة عنصر الاقتباس، من خلال تجوال المؤلفَين في آراء أهل الحديث والأشاعرة والمعتزلة والإمامية، وعدد آخر من المفسِّرين البارزين، مع ذكر مصادر الآراء على الأغلب، ممّا يمنح القارئ فرصة الاطّلاع على هذا الكمّ من الآراء والنظرات في سياق مطالعته للتفسير.

ثلاث ملاحظات على الاقتباس

بإزاء النماذج الثلاثة التي مرّت معنا يمكن أن نسجّل ثلاث ملاحظات، هي:

أولاً: أهم ميزة في هذا الاقتباس المتنوّع، أنه يعبِّر عن انفتاح المفسّرَين على مجمل آثار المدرسة التفسيريّة بمختلف اتجاهاتها. فبرغم أنّ المفسّرَين شيعيين ينتسبان إلى مدرسة أهل البيت (عليهم جميعاً صلوات الله وتحياته وسلامه) إلاّ أنهما لا يجدان غضاضة في الاستفادة من أي تفسير شيعياً كان أم سنّياً، بشرط أن يخدم أغراضهما في التفسير.

فهما يكثران العودة إلى «مفاتح الغيب» للرازي و«روح المعاني» للآلوسي و«المنار» لعبده، كما يعودان إلى «تبيان» الطوسي و«مجمع» الطبرسي و«ميزان» الطباطبائي.

---

(1) ينظر النموذج كاملاً: الكاشف، ج4، ص405 ـ 416.

في الجانب الروائي يعودان إلى «جامع البيان» للطبري و«أنوار التنزيل» للبيضاوي، كما يعودان إلى تفسير العياشي، و«نور الثقلين».

ثانياً: يعطي هذا الاقتباس الواسع قيمة إضافية للتفسير، من خلال توفّره على الإحاطة بالآراء والنظرات، سواء منها التفسيريّة أو الحديثية أو الكلامية أو المفاهيمية العامة، ممّا يكسبه قاعدة عريضة من القرّاء. فبدلاً من أن يتجشّم القارئ عناء العودة إلى آراء المفسرين والمحدثين والمتكلّمين في مظانها، فهو يجدها مرصودة بكثافة واختصار على صفحات هذا التفسير، مع الإشارة إلى مصادرها في الأغلب.

ثالثاً: مرّت الإشارة في ما سلف، إلى أن الهدف الديني هو الذي يتغلّب على الهدف الثقافي، والفكري الإبداعي في عمل الباحثَين. فقد انطلقا بأمل أن يدفعا القاعدة العريضة من أبناء مجتمعهم الإيراني للتفاعل مع كتاب الله بكل السبل المشروعة. لذلك فهما لا يسعيان إلى تحقيق مكاسب في الإبداع على حساب جمهور القرّاء، بل لنقل إن إبداعهما يكمن في التوسّل بجميع العناصر التي تقرّب المسلم من كتاب الله؛ ومن جملة ذلك حشد الآراء واقتباسها، بما يفضي إلى إغناء الوعي القرآنيّ للمسلمين.

أخيراً نود أن نشير إلى أن الاقتباس لم يأت في الأغلب عشوائياً ولا على صيغة تكديس ـ بحسب تعبير مالك بن نبي ـ في المعلومات، بل جاء من خلال السياق وفي إطار ما يتحلّى به التفسير من تنظيم منهجي.

الخاتمة

وتأتي في مستويين: الأوّل، ويُبرز أهم مزايا التفسير وخصائصه؛ الثاني، يتكفّل بتسجيل عدد من الملاحظات النقدية سواء على مستوى المنهج أو الشكل.

1 ـ خصائص التفسير

يعود قوام المشروع من جهة المحتوى، إلى نظريّة تفسير القرآن بالقرآن، وانتخاب الآراء من التفاسير المعتبرة وفق مفاد هذه الضابطة، وطبقاً لمبدأ التأويل الذي اعتمد عليه الباحثان اعتماداً كبيراً.

أما قوام المشروع من جهة المنهج، فيرتد أساساً إلى جملة عناصر أساسية تكوّن البنى التي تقوّم التجربة.

أوّل هذه العناصر هو نظريّة الترابط. وملخّصها أن توزيع القرآن على سور متسلسلة وفق ترتيبها في المصحف، وتوزيع السورة إلى آيات متسلسلة وفق ترتيبها داخل السورة، هما أمران غير اعتباطيين، ومن ثم فهما يكتنزان دلالة ترشد إلى معان غفل عنها البحث التفسيري إلا ما ندر.

وعليه انصرفت همّة الباحثَيْن إلى اكتشاف هذه الدلالات وتوظيفها في البحث التفسيري، مستفيدَين ممّا يذكرانه من إجماع أغلب الباحثين على أن رسول الله (ص) هو من وزّع القرآن ـ بأمر الله سبحانه ـ إلى سور ورتّبها وفق تسلسل خاص، أو على الأقل أن الثابت كحدٍّ أدنى أن النبي (ص) هو الذي وزّع الآيات في نطاق السور وفق ترتيب خاص، ومن ثم فإنّ النظم والترتيب الموجودين هما أمر توقيفي[1].

فهذا الترتيب النبوي ـ الذي تَمَّ بأمر الله ـ لا بدَّ أن تكون وراءه أسرار وحِكم، ومن ثم فهو يُرشد إلى قضية لها دلالة على صعيد البحث التفسيري، بحيث لا يجوز التضحية بهذه الدلالة مطلقاً[2].

ما يترتّب على فرضية البحث هذه، أن لكل سورة هدفاً تبغي تحقيقه من خلال آياتها. والآيات وإن كانت تتابع أكثر من موضوع، إلا أنَّ المواضيع تخضع لرابط يدفع أخيراً باتجاه تحقيق الهدف العام للسورة.

هذا هو العنصر المنهجي الثاني الذي يُطلَق عليه: مبدأ الوحدة الموضوعية للسورة.

أما العنصر المنهجي الثالث، فهو يتمثّل بنظريّة أو مبدأ التأويل. والباحثان يعتمدان للتأويل معنىً أقرب ما يكون إلى المعنى اللغوي، أو هو مستمد في حقيقته من المعنى اللغوي. فالتأويل يعني الرجوع والمنتهى.

في ما نقلناه من نماذج عملية في البحث التطبيقي، وجدنا أن

---

(1) محمد باقر حجتي، لقاء مع فصلية بيّنات، مصدر سابق، ص111.
(2) المصدر نفسه.

الباحثَيْن أبدعا كثيراً في ممارسة عنصر التأويل وتحويله إلى نظريّة ناجحة، ومثمرة، لمعطيات كبيرة على صعيد تفسير القرآن الكريم، من دون أن يعني ذلك التسليم بصحّة جميع التطبيقات التي توفّر عليها التفسير.

بهذا ينتهي المنهج التفسيري إلى ثلاثة مكوّنات، هي: نظريّة الترابط، والوحدة الموضوعية للسورة، ونظريّة التأويل.

أما على صعيد المنهج الإجرائي، فإنّ أغلب جهود الباحثَين ترتد إلى عنصرين، هما: التنظيم، والاقتباس.

فالباحثان يبذلان جهوداً ضخمة، تصل أحياناً حدّ الإبداع في توظيف العناصر التنظيمية، لما يخدم إيضاح المعاني وإيصالها إلى القارئ بيسر.

في الطريق إلى تحقيق ذلك، لا يدّخر المؤلفان جهداً إلا وبذلاه، حيث استثمرا وسائل وأدوات متنوّعة، من جداول، ورسوم، وبيانات، وصور، ومقارنات، ومقطوعات شعرية، وغير ذلك.

أما بشأن عنصر الاقتباس فبمقدور القارئ أن يستغني بمطالعة التفسير «الكاشف» عن مراجعة كثير من التفاسير المشهورة قديماً وحديثاً، بالإضافة إلى عدد من المصادر الحديثية والكلامية وما يدخل في المفاهيم والثقافة العامة.

والاقتباس لم يأت ـ كما سلفت الإشارة ـ عشوائياً مبعثراً، ولا على شكل تكديس في المعلومات وحشد في المصادر، بل تحرّك في سياق التفسير ذاته وضمن ضوابطه المنهجية، حيث خضع الانتخاب لمعيار عام أسماه الباحثان: مدى انسجام الرأي المقتبس مع قاعدة تفسير القرآن بالقرآن.

2 ـ الملاحظات النقدية

مرّت الإشارة في ثنايا الدراسة ومن خلال فصولها وفقراتها إلى عدد من الملاحظات النقدية، بيدَ أن ذلك لا يمنع تكثيفها من خلال هذه الخاتمة، والإشارة إلى ما لم تسبق الإشارة إليه، عبر النقاط التالية.

أولاً: عنصر الترابط: تنطلق بنية الدليل في البحث العلمي من الفرضية، وتعود الفرضية إلى النظرية، ويرجع النظري إلى البديهي. فالأمر البديهي لا يحتاج إلى دليل، بل يكون هو الدليل إلى غيره، والنظريّة تحتاج إلى برهنة وإثبات، وإلاّ أضحت مجرّد فرضية أو دعوى.

ما نستطيع تسجيله على عنصر الترابط، الذي يعدّ أبرز عناصر المشروع أنه فرضية تبدو مقبولة، تتحوّل إلى نظريّة بإقامة الدليل عليها.

بذل الباحثان جهوداً كبيرة للبرهنة على نظريتهما هذه، إلاّ أنه من غير الميسور التسليم بكافة جهاتها، ولا قبول جميع التطبيقات التي سيقت في هذا المضمار، كما مرّت الإشارة لذلك في ثنايا البحث.

لذلك لا يمكن التسليم بها كأمر مطلق، وإن كانَ توظيفها في بعض التطبيقات، وأخْذ المفسّر لها بنظر الاعتبار، يقود إلى نتائج مهمّة على صعيد البحث التفسيري. لذلك فهي أقرب ما تكون إلى الفرضية، نقبلها حين ينهض بها الدليل، ونرفضها ونتجاوزها حين لا ينهض بها الدليل.

على هذا الضوء لا يمكن التسليم بها كقانون ثابت وقاعدة مطّردة لا تتخلّف، وإنما نقبلها كأطروحة ووجه محتمل، من بين عدد من الأطروحات والوجوه، ما دام لا يمكن القطع بها، بالأخص حينما يرتبط بالتطبيقات والأمثلة.

لا أحسب أن في ذلك ما يضر بعمل الباحثيْن، إذ لا داعي للتعصب

للأشكال المنهجية وتحويلها إلى أهداف بنفسها، بحيث ينسينا الدفاع عن المنهج المهمة الأساسية المتمثِّلة بخدمة القرآن، لاسيما وأن المنهج ما هو إلا أداة في هذا السبيل.

حين تتحرّك القضية في هذه الحدود في معنى الترابط، فإنها سوف لا تقتصر على التفسير «الكاشف» وحده، فهذا السيد الطباطبائي يتحدث عن العنصر ذاته بغاية من الوضوح، وهو يشير إلى أن للآية وحدها معنىً وإذا ضُمّت إلى آية أو مجموعة من الآيات ستولد معنىً إضافياً، حيث يمهد لذلك بمقدّمة عن الكلام الإلهي يخلص في نهايتها بما يشير إلى نظريّة الترابط عامة، وهو يكتب: «وإذا كان الأمر كذلك فلا يقع بين أجزاء الحق اختلاف بل نهاية الايتلاف، يجر بعضه إلى بعض، وينتج بعضه البعض، كما يشهد بعضه على بعض، ويحكي بعضه البعض».

ثم يستطرد بعد ذلك مباشرة بما نصّه: «وهذا من عجيب أمر القرآن، فإنّ الآية من آياته لا تكاد تصمت عن الدلالة ولا تعقم عن الإنتاج، كلّما ضُمّت آية إلى آية مناسبة أنتجت حقيقة من أبكار الحقائق، ثم الآية الثالثة تصدقها وتشهد بها، هذا شأنه وخاصته، وسترى في خلال البيانات في هذا الكتاب نبذاً من ذلك».

أجل، يعود السيد «الطباطبائي» ليلتقي مع السيد «حجتي» وزميله الشيخ «شيرازي» في القناعة ذاتها التي تفيد إهمال المفسّرين لهذا المنحى، حيث يستطرد مضيفاً: «على أن الطريق متروك غير مسلوك، ولو أن المفسّرين ساروا في هذا المسير لظهر لنا إلى اليوم ينابيع من بحاره العذبة، وخزائن من أثقاله النفيسة».[1]

---

(1) الميزان في تفسير القرآن، ج1، ص73.

يضاف إلى ذلك كلّه أن هناك اختلافاً بين المفسرين والباحثين القرآنيّين في معنى الترابط وكيفيّته، أرجعه أحد الدارسين إلى الوجوه الثلاثة التالية[1]:

1 ـ نظريّة الارتباط العضوي لمفاهيم القرآن، كما يذهب لذلك من المعاصرين الشيخ «محمد عبده» الذي يرى أن معارف القرآن تنتهي إلى : التوحيد، البشارة والإنذار، العبادة، بيان الطريق الذي ينتهي إلى سعادة الدنيا والآخرة، وكيفية طيّ ذلك الطريق، القصص بقصد العبرة ومعرفة السنن الإلهية الجارية في الخلق.[2]

كذلك السيد «الطباطبائي» الذي ينهي المعاني المتكثّرة إلى معنىً واحد هو التوحيد «فالآيات القرآنيّة على احتوائها تفاصيل هذه المعارف الإلهية، والحقائق الحقّة تعتمد على حقيقة واحدة هي الأصل وتلك فروعه، وهي الأساس التي بُني عليه بنيان الدين، وهو توحيده تعالى توحيد الإسلام».[3] وعلى هذا المنوال سار آخرون.

2 ـ نظريّة الوحدة الموضوعية لكل سورة، ويذهب إليها عدد مهم من المفسِّرين السابقين والمعاصرين، وهؤلاء وإن اتفقوا على المبدأ إلاّ أن بينهم اختلافات كبيرة في التطبيق.

---

(1) يُنظر: السيد إبراهيم سجادي، «شكوفائي تفسير موضوعى در بستر قرن أخير» [ازدهار التفسير الموضوعي خلال القرن الأخير]، فصلية دراسات قرآنية، العدد المزدوج 7 ـ 8، 1996، ص133، بالفارسية.

(2) المنار، ج1، ص36.

(3) الميزان في تفسير القرآن، ج10، ص135.

3 ـ ارتباط نصوص القرآن المتفرّقة حيال الموضوع الواحد، وهؤلاء هم أنصار التفسير الموضوعي، الذين يرون بأنَّ قدرة المفسر تتمثّل في جمع مختلف النصوص القرآنيّة حيال الموضوع الواحد، لتحديد الموقف القرآنيّ، وبناء نظريّة موحّدة ومنسجمة إزاء ذلك الموضوع.

بهذا نفهم أن حديث مؤلِّفي «الكاشف» عن عنصر الترابط لا يعني وجود تصوّر موحّد حياله، لا على المستوى النظري والمقصود منه، ولا على المستوى التطبيقي، مما يعزّز القول إنه لا يمثّل قانوناً ضرورياً، بل أطروحة محتملة تمتلك مصداقيتها من خلال الدليل المقام عليها.

ثانياً: عنصر الوحدة الموضوعية: وهو يفيد أن لكل سورة غرضاً محدّداً تسعى إلى تحقيقه، يأتي كجزء من الغرض العام للقرآن أو كتطبيق من تطبيقاته. والذي تثبته المراجعة أن عدداً مهماً من المفسّرين قد اختار هذا المنحى وعمل على أساسه.

يكتب الطباطبائي على سبيل المثال: «إن كل واحدة منها [السور] مسوقة لبيان معنىً خاص، ولغرض محصل لا تتمّ السورة إلا بتمامه»[1].

على هذا المنوال سار عدد بارز من المفسِّرين والباحثين القرآنيّين من بينهم محمد عبده في «المنار»، وسيد قطب في «ظلال القرآن»، وإسماعيل الصدر في «محاضرات في تفسير القرآن»، وسعيد حوى في «الأساس في التفسير»، ومكارم شيرازي في «الأمثل في تفسير الكتاب المنزل»، ومحمود شلتوت في «إلى القرآن الكريم».

(1) الميزان في تفسير القرآن، ج1، ص16.

كما مال إليه من الباحثين عبد الله دراز في «النبأ العظيم»، وعبد الله محمود شحاته في «أهداف كل سورة ومقاصدها» وغيرهم.

كما يُنسب المنحى ذاته إلى عدد من المفسِّرين والباحثين القرآنيّين السابقين مثل «ابن القيم الجوزية» و«الفخر الرازي» و«الشاطبي» و«البقاعي» وغيرهم[1].

بيدَ أن الاختلاف بين هؤلاء يقع في الاجتهادات التي يقدمونها، لما يرونه هدفاً للسورة ومقصداً لها. على سبيل المثال يؤكّد سعيد حوى أن «التقوى» هي الموضوع الأصلي لسورة «النساء»، فيما يذهب سيد قطب إلى أن موضوعها «المجتمع» بما فيه الأسرة.

بشأن مؤلفَي تفسير «الكاشف» سبق أن أشرنا إلى مذهبهما في أن سورة «النساء» هي سورة نظام الأسرة والمجتمع.

بإزاء ذلك يكتب الطباطبائي في مفتتحها: «غرض السورة كما يلوح إليه هذا الصدر، بيان أحكام الزواج: كعدد الزوجات، ومحرمات النكاح وغير ذلك، وأحكام المواريث، وفيها أمور أخرى من أحكام الصلاة، والجهاد، والشهادات، والتجارة، وغيرها، وتعرض لحال أهل الكتاب»[2].

وبإزاء المؤيّدين على ما بينهم من اختلاف، هناك من يثير الشك في هذه الرؤية، كما يفعل صاحب «منهجية البحث في التفسير الموضوعي»؛

(1) «ازدهار التفسير الموضوعي خلال القرن الأخير»، دراسات قرآنية، مصدر سابق ص139؛ الكاشف، ج1، ص14.

(2) الميزان في تفسير القرآن، ج4، ص134.

وثمة من يرفضها بالأساس، كما هو الحال مع «أمين الخولي» و«عفت الشرقاوي»[1].

ثَمَّ بين الفريقين من يقف موقفاً وسطاً فيما يذهب إليه من أن لبعض السور غرضاً واضحاً[2]، كما هو الحال في أمثال سورة التوحيد، الحمد، الكافرون، الواقعة، المعوذتين، يوسف، القصص؛ حيث «يغلب إمكان فهم الغرض العام من السورة على السور القصار، فإنه أسهل من السور الطوال»[3].

لكن لا يمكن الإذعان إلى ذلك مطلقاً؛ لأن بعض السور تطرق مواضيع مختلفة، بل هناك في الآية الواحدة ما يتعدّد أغراضه، كما في قوله (سبحانه): ﴿ءَامَنُوٓاْ أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِۚ أُحِلَّتۡ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلۡأَنۡعَٰمِ﴾[4]. وثَمَّة في الحديث الشريف ما يعزّز هذه القناعة، حيث جاء عن الإمام الصادق (ع) قوله: «إن الآية لتنزل أوّلها في شيء وأوسطها في شيء وآخرها في شيء»[5].

على هذا تذهب هذه الرؤية إلى أن مبدأ الوحدة الموضوعية لكل سورة لا يمثّل قانوناً عاماً ينطبق على جميع السور، ومنطقها أنه لا ضرورة أن تتكفّل كل سورة غرضاً محدّداً، وإنما تعد السورة حديثاً عاماً

---

(1) ينظر: إبراهيم سجادي، مصدر سابق، ص140، وكتاب «منهجية البحث في التفسيرالموضوعي للقرآن الكريم» هو من تأليف زياد خليل محمد دغامين.

(2) السيد محمد الصدر، منة المنان في الدفاع عن القرآن، بيروت، ج1، ص19 ـ 20.

(3) السيد محمد الصدر، ما وراء الفقه، طبعة النجف الأشرف، 1993، ج 1، ق 2، ص 144.

(4) سورة المائدة، الآية : 1.

(5) تفسير العياشي، نقلاً عن الميزان في تفسير القرآن، ج3، ص87.

يطرق أغراضاً متعدّدة، تدخل تحت الغرض العام للهداية القرآنيّة.

ثم ليس هناك دليل على مبدأ أن لكل سورة غرضاً محدّداً، وليس في الروايات الصادرة عن النبي (ص) وأهل بيته (ع) ما يفيد ذلك. ومسألة أن الترتيب الذي عليه السور في المصحف الشريف، والترتيب الذي عليه الآيات داخل السورة الواحدة، هما أمران توقيفيان تمّا بأمر من الله (سبحانه) أو برأي من النبي، ليس فيه دلالة على المدّعى، من دون أن يعني ذلك إسقاط الحكمة من وراء هذا الترتيب والنظم، بل يمكن أن يكون من وراء ذلك حكم وغايات أخرى غير المبدأ المذكور.

لكن ما دام الدليل لم ينف أكثر من وجود غرض محدّد لكل سورة من سور القرآن على الإطلاق، ولم يتخط ذلك إلى إثبات خلافه فمن الممكن أن «نحتمل وجود الغرض للسور، ولو بترتيب النبي (ص) لها، لكننا لا نستطيع أن نفهمه، لأنّه ليس بمستوى عقلنا وتفكيرنا، بل هو من معاني القرآن المعمقة التي لا يلتفت إليها إلاّ الراسخون في العلم. ومعه فمحاولة ذلك لابدّ أن تبوء بالفشل»[1].

هكذا يمكن أن نخلص في مسألة الوحدة الموضوعية للسور، وأن لكل سورة هدفاً محدّداً إلى ما يأتي:

1 ـ ليس صحيحاً ادعاء الإطلاق والكلية في هذا المضمار، لوجود المعارض والمتوقف، أما وجوده في الجملة فهو ممّا لا يكاد ينكره إلا القليل الذي لا يعبأ به إزاء الأكثرية الغالبة.

2 ـ ثمة اختلاف كبير في التطبيق بين المؤيدين، إذ يختلف هؤلاء في

(1) السيد محمد الصدر، ما وراء الفقه، ج1، ق2، ص145.

مصاديق تسمية السور بحسب أغراضها، مع ما يترتّب على ذلك من نتائج مهمة، بالأخص حينما يكون هذا العنصر جزءاً مقوماً للممارسة التفسيريّة كما هو حال التفسير الذي بين أيدينا.

3 ـ ما قدّمته تجربة التفسير «الكاشف» على هذا الصعيد لا يزيد عن كونه تطبيقاً من التطبيقات، ووجهاً من وجوه محتملة.

أجل، ينبغي أن نستبعد ما ذكره الباحثان من أن تعدّد الأغراض وتنوّع المواضيع يعبّر بنفسه عن الوحدة الموضوعية المفترضة، لأن هذا التعدّد والتنوّع إنّما جاء في خدمة ذلك الهدف الكلي العام للسورة. وهذا ما لا يتم إلاّ بإدخال عنصر جديد، وهنا يأتي دور التأويل الذي أفضنا الحديث عنه في ما سلف.

ثالثاً: مبدأ التأويل: في ما يتعلق بالتأويل نحسب أن الباحثَيْن خرجا بنتائج مهمة، بعضها مبدع على صعيد ممارسة هذا العنصر. وربما كان أبرز ما أحرزه التفسير على صعيد عناصره المنهجية الثلاثة، هو ما حققه عبر ممارسة نظريّة التأويل في البحث التفسيري.

أما بشأن التأويل نفسه فالملاحظ أن الباحثَين لم يحدِّدا مرادهما منه بشكل دقيق، وقد كان ينبغي لهما أن ينقّحا المفهوم وينتخبا له معنىً من بين الآراء العديدة التي تطرقه، لاسيما المحاولة برمّتها تعود منهجياً إلى مبدأَي الترابط والتأويل كعنصرين أساسيين يقوِّمانها.

وإذا كانا قد ركّزا بما فيه الكفاية على عنصر الترابط وحدَّدا المراد منه بمناسبات مختلفة وبصيغة مكثّفة، فلا أدري ما الذي حال دون أن يفعلا الشيء نفسه مع عنصر التأويل، بالأخص مع التداخل الكبير الذي يحوطه

نتيجة اختلاف النظريات من حوله. فما خلا إشارة ذكرا فيها أنهما يعتمدان التأويل بمعناه اللغوي، لم يبذلا جهداً آخر في التأسيس له، وإنما انتقلا لممارسة التطبيق على نحو واسع.

لذلك كلّه رأينا من المفيد أن نستثمر هذه الخاتمة في إلقاء الضوء على المفهوم، وتفحّص الرؤى المنبثة من حوله، لما يكشف طبيعة المعنى الذي استخدمته هذه المحاولة.

المعنى اللغوي

مع أن مقدّمة التفسير ذكرت أن الباحثَيْن بصدد الإفادة من التأويل في معناه اللغوي[1]، إلا أنهما لم يستعرضا هذا المعنى في المعاجم برغم ما لهذا الاستعراض من أهمية تنفعهما في تأكيد ما أراداه. فقد رغبا عن استخدام التأويل بالمعنى الشائع الذي يفيد: صرف اللفظ عن ظاهره إلى معنىً مخالف له.

فإذا ما جئنا إلى اللغة نجد فيها ما يشفع لهما تأسيس استخدامهما للتأويل على المعنى اللغوي، كما تدلّ عليه المؤشرات التالية:

- التأويل هو تفعيل من أوّل يؤوّل تأويلاً، وثلاثيه آل يؤول؛ أي رجع وعاد[2].

- التأويل من الأوْل، أي الرجوع إلى الأصل، ومنه الموئل للموضع الذي يُرجع إليه، وذلك هو ردّ الشيء إلى الغاية المرادة منه علماً كان

(1) التفسير الكاشف، ج1، ص15.

(2) ابن منظور (ت: 711هـ)، لسان العرب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1966، ج1، ص264.

أو فعلاً. ففي العلم نحو ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ﴾.

وفي الفعل كقول الشاعر: وللنوى قبل يوم البين تأويل[1].

- أوّل الشيء إليه: أرجعه. يقال في الدعاء لمن فقد شيئاً: «أوّل الله عليك ضالّتك» وفي الدعاء عليه: «لا أوّل الله عليك شملك». وأوّل الكلام فسّره ورَدّه إلى الغاية المرجوة منه[2].

نظريات في التأويل

وسواء أسس بعضهم فمنه للتأويل على اللغة أو تجافى عن المعنى اللغوي إلى غيره، فإنّ النظريات فيه قد تعدّدت واتسعت حتى زادت على العشر[3]، إضافة إلى النظريات الحديثة التي سنشير إلى طرف منها.

لقد ردَّ صاحب تفسير «الميزان» هذه الأقوال على تعدّدها إلى أربع نظريات، هي باختصار:

1 ـ التأويل هو التفسير.

2 ـ التأويل هو المعنى المخالف لظاهر اللفظ.

3 ـ ما ذهب إليه بعضهم من أن التأويل ليس معنىً مخالفاً للظاهر، بل هو معان مترتّبة بعضها على بعض ترتّب الباطن على ظاهره، لا يعلمها إلا الله، أو إلا الله والراسخون في العلم.

---

(1) الراغب الأصفهاني (ت: 502هـ)، المفردات في غريب القرآن، دار المعرفة، بيروت، ص31.

(2) المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية في القاهرة، الطبعة الخامسة، مؤسسة نشر الثقافة الإسلامية، طهران، 1416هـ، ص33.

(3) ينظر في هذه النظريات: الميزان في تفسير القرآن، ج3، ص44 ـ 46.

4 ـ ليس التأويل من مقولة المفاهيم والمعاني اللفظية، بل هو حقائق خارجية وأمور عينية، وحالات خارجية يعتمد عليها النص القرآني[1].

ثَمَّة تنظيرات أخرى لمعاني التأويل ذهب إليها بعض الباحثين، أهم ما ذكروه منها أن التأويل مفهوم عام منتزع من فحوى الآية الواردة بشأن خاص؛ حيث قال: «وقد عبّر عنه بالبطن المنطوي عليه دلالة الآية في واقع المراد، في مقابلة الظهر المدلول عليه بالوضع والاستعمال، حسب ظاهر الكلام. قال رسول الله (ص): «ما في القرآن آية إلاّ ولها ظهر وبطن»[2].

من الواضح أن أصحاب هذا الاتجاه يرومون من خلال استخدام هذا المعنى للتأويل، بلوغ مقولة شمولية القرآن لجميع العصور واستيعابه جميع الحالات، دون أن تنفد كلماته أو تتناهى عن استيعاب الجديد؛ لذلك تراهم يستندون إلى أحاديث دالة على هذا المعنى، مثل ما جاء عن الإمام محمد الباقر في تفسير حديث جدّه الرسول «ما في القرآن آية إلا ولها ظهر وبطن» حيث قال (ع): «ظهره تنزيله وبطنه تأويله، منه ما قد مضى ومنه ما لم يكن، يجري كما تجري الشمس والقمر»[3].

وقوله (ع): «ولو أنّ الآية إذا نزلت في قوم ثم مات أولئك القوم، ماتت الآية، لما بقي من القرآن شيء. ولكن القرآن يجري أوّله على

---

(1) الميزان في تفسير القرآن، ص44 ـ 45.

(2) التفسير والمفسّرون في ثوبه القشيب، مصدر سابق، ج1، ص21.

(3) محمد بن الحسن الصغار، بصائر الدرجات، ص195، نقلاً عن: التفسير والمفسِّرون في ثوبه القشيب، ص. 21

آخره، ما دامت السماوات والأرض، ولكل قوم آية يتلونها، هم منها خير أو شر»[1].

ممّا يدلّ على أنَّ هذا الاتجاه يستخدم التأويل في هذا المعنى كآلية لشمولية القرآن، قول الباحث: «ولهذا المعنى عرض عريض، ولعلّه هو الكافل لشمول القرآن وعمومه لكل الأزمان والأحيان، فلولا تلك المفاهيم العامة المنتزعة من موارد خاصة ـ وردت الآية بشأنها بالذات ـ لما بقيت لأكثر الآيات كثير فائدة سوى تلاوتها وترتيلها ليل نهار»[2] ثم يعرض عدداً من الأمثلة على مراده.

من الواضح أنه ينبغي لأصحاب هذا الكلام أن يلتزموا بشمول التأويل لجميع آي القرآن، وعدم اقتصاره على بعضها، وهو المتشابه.

على ضوء هذه المقدّمات يرجع البحث في التأويل إلى سؤالين أساسيين، هما:

السؤال الأوّل: هل التأويل من مقولة المفاهيم، أم هو من مقولة الأعيان الخارجية؟

السؤال الثاني: هل يشمل آي القرآن بأجمعها، أم يقتصر على بعضها دون آخر؟

ثلاث نظريات

بشأن الجواب عن السؤال الأوّل، هناك ثلاثة اتجاهات، هي:

(1) تفسير العياشي، ج1، ص10، الحديث رقم 10، نقلاً عن: التفسير والمفسّرون في ثوبه القشيب، مصدر سابق ص21 ـ 22.

(2) التفسير والمفسّرون في ثوبه القشيب، مصدر سابق، ص22.

1 ـ من يذهب إلى أنَّ التأويل من مقولة المفاهيم، ومن ثم فهو حركة فكرية، ونظر عقلي دائب في الآيات، يفضي إلى توليد مفاهيم ومعان جديدة.

من الواضح أن لثقافة العصر ومؤهلات المفسّر أو قارئ النص القرآنيّ دورهما في ممارسة التأويل بهذا المعنى، حتى يمكن القول إنَّ كلَّ عصرٍ ينتج تأويله الخاص لكتاب الله، بل قد تتنوّع التأويلات القرآنيّة حتى في الزمن الواحد والبيئة الواحدة وبين شخص وآخر.

إلى هذا الاتجاه تنتمي أغلب التفسيرات الاجتهادية التي يبذل أصحابها جهداً في تفسير القرآن.

2 ـ ثَمَّ من يذهب إلى أنّ التأويل يكون لمفاهيم القرآن ولكن بإعادتها إلى حقائق خارجية. فإنّ كان النص القرآنيّ حكماً إنشائياً، كالأمر والنهي، فتأويله المصلحة التي توجب جعل الحكم وتشريعه، وإن كان النص خبرياً، فتأويله الحادثة نفسها التي وقعت في الماضي إذا كان ممّا يخبر عن الماضي، وإن كان النص ممّا يخبر عن حوادث حالية ومستقبلية، فتأويله ما تدلّ عليه من حقائق خارجية، على تفصيل يذكره صاحب الرأي[1].

---

(1) يعود هذا الرأي إلى ابن تيمية. ينظر:

ـ الميزان في تفسير القرآن، ج3، ص45، فقد أشار إليه السيّد الطباطبائي دون أن يذكر اسمه، وإن كان سجّل نصّاً أن صاحبه أصاب في بعض رأيه، وذلك فيما ذهب إليه من شمول التأويل لجميع القرآن، وأنه ليس من سنخ المدلول اللفظي، بل هو أمر خارجي يبتني عليه الكلام. ينظر: المصدر نفسه، ص48.

ـ التفسير والمفسّرون في ثوبه القشيب، ج1، ص29 ـ 33، وقد نقل رأي ابن تيمية ومناقشته.

ـ المنار، ج3، ص172 ـ 196.

على سبيل المثال سيكون تأويل قوله (سبحانه): ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ هو الحالة النورانية الخارجية التي بنفس المصلّي وتحصل له في الخارج، فتنهاه عن الفحشاء والمنكر.

يعود هذا الاتجاه ـ فيما ذكره الباحثوه ـ إلى الشيخ ابن تيمية، وقد تبنّاه الشيخ محمد عبده في تفسيره، وتحمّس له تلميذه السيّد رشيد رضا حماساً كبيراً.

3 ـ وهو الذي يذهب إلى أنّ التأويل ليس من مقولة المفاهيم والألفاظ، ولا من سنخ المفهوم الذي يبتني على أمر خارجي، وإنّما هو رجوع حقيقة خارجية إلى حقيقة خارجية أرفع منها.

فهناك حقيقة خارجية عليا للصلاة لا تدركها الألفاظ، تتجلّى في حقيقة أدنى منها مرتبة، ثم يأتي الدور للنص القرآنيّ الذي يكون بمثابة المثال لتلك الحقيقة، والمؤشر المفهومي لها. وتلك الحقيقة العليا هي بالنسبة إلى القرآن بمنزلة الروح من الجسد، الذي يسمّيه (سبحانه) الكتاب الحكيم، ومن ذلك الموئل؛ ومن تلك الحقيقة يصدر القرآن المنزل، وعليها تعتمد معارفه ومضامينه[1].

وبه يكون «تأويل القرآن هو المأخذ الذي يأخذ منه معارفه»[2].

يرجع هذا المعنى للتأويل الذي يفيد إرجاع حقيقة خارجية إلى حقيقة خارجية أخرى، إلى السيّد الطباطبائي صاحب تفسير «الميزان»، حيث يكتب نصاً: «إن التأويل ليس من المفاهيم التي هي مداليل للألفاظ

---

(1) الميزان في تفسير القرآن، ج3، ص54.

(2) المصدر نفسه، ص23.

بل هو من الأمور الخارجية العينية»[1]. وفي نفي الاتجاه الثاني الذي يؤسس المفهوم القرآنيّ على واقع خارجي، يكتب: «إنَّ التأويل أمر خارجي وأثر عيني مترتّب على فعلهم الخارجي»[2]؛ أي هو حقيقة خارجية تعود إلى حقيقة خارجية أخرى.

هذا المعنى واضح أشد الوضوح، بقوله: «فالتأويل أمر خارجي هو مرجع ومآل لأمر خارجي آخر»[3] وما يعتقد به السيّد الطباطبائي، هو: «أنَّ القرآن لم يستعمل لفظ التأويل في الموارد التي استعملها ـ وهي ستّة عشر مورداً على ما عُدّت ـ إلا في المعنى الذي ذكرناه»[4].

باختصار تنتهي هذه الاتجاهات بشأن التأويل إلى ما يلي:

1 ـ إنه رجوع مفهوم إلى مفهوم.

2 ـ رجوع مفهوم إلى أمر خارجي.

3 ـ رجوع حقيقة خارجية إلى حقيقة خارجية أخرى.

أما بشأن الجواب عن السؤال الثاني، فيمكن أن يذكر باختصار أن الاتجاهين الثاني والثالث، يصرّحان بلا التباس: بشمول التأويل لجميع آيات القرآن دون استثناء، حيث لا معنى لتخصيصه بالمتشابه.

أما أصحاب الاتجاه الأوّل فهم بين من خصَّ التأويل بالآيات المتشابهة، وبين من جعل لكافة آيات القرآن تأويلاً، وفاقاً للمعنى الذي

---

(1) الميزان في تفسير القرآن، ج3، ص27.

(2) المصدر نفسه، ص24.

(3) المصدر نفسه، ص24.

(4) المصدر نفسه، ص49.

يذهب إليه: من أنَّ التأويل أداة لتحقق شمولية القرآن وعمومه، ملازم ذلك عموم التأويل، وإذا لم يستقم خصّه بالمتشابه مع ما أرادوه.

الاستخدام المعاصر

يبقى أن نشير إلى أنَّ الاستخدام المعاصر، حوّل التأويل إلى نظريّة في التفسير وقراءة النص القرآنيّ بما يجعله مسرحاً لقراءات متعدّدة، وبغرض وصل النص بالواقع، وإقامة تفاعل بين الاثنين.

من أجل تحقيق هاتين الغايتين ـ فتح النص القرآنيّ لقراءات متعدّدة وإقامة جسر بين النص والواقع ـ برزت اجتهادات متعدّدة في التأويل تجافى بعضها المعنيين اللغوي والاصطلاحي، فيما سعى بعضها الآخر للتأسيس على مفادهما.

إنَّ الاتجاهات التي أخذت من التأويل وسيلة لإنجاز القراءة العصرية والانفتاح على الواقع المُعاش، رأت فيه ممارسة ذهنية وحركة نظر عقلي لإدراك ما وراء الظواهر التي ينهض بها التفسير. وبذلك فإنّ التأويل لدى هؤلاء مرحلة تلي التفسير، وتشكل في الآن نفسه، نظريّة في التفسير تختلف عن التفسير بمعناه التقليدي المأثور.

في الاتجاه المعاصر نفسه هناك قراءات متعدّدة تنتسب بأجمعها إلى التأويل. فلدى واحد من هؤلاء يغدو النص في إطار الممارسة التأويليّة «دلالة لا تحصر ومعنى لا يضبط. وإذن فمن الصعب القرار على تفسير واحد أو تأويل وحيد الجانب»[1].

---

(1) علي حرب، التأويل والحقيقة، دار التنوير، بيروت، 1985، ص45.

وهو لدى آخر حركة من المعنى اللفظي التأريخي إلى المغزى المعاصر. فللنص القرآنيّ وفق هذه الأطروحة معنىً ومغزى، والمغزى يُصاب بتوسط مبدأ التأويل ومن خلاله. يكتب: «إن المعنى ذو طابع تأريخي. . . والمغزى ـ وإن كان لا ينفك عن المعنى بل يلامسه وينطلق منه ـ ذو طابع معاصر، بمعنى أنه محصلة لقراءة عصر غير عصر النص»[1].

ثَمَّة نمط ثالث داخل القراءة المعاصرة، يرى في التأويل أداة لدمج النص القرآنيّ بالواقع المُعاش، ومن ثمَّ يتحوّل التأويل إلى وسيلة لتحقيق المعاصرة القرآنيّة، بل يبلغ حماس التطرّف والانحياز إلى الواقع لدى صاحب هذه القراءة، حدّاً يجعله يفرّغ النص من أي مضمون ثابت ليدعه يكتسب مضمونه الذي يمتلئ به من خلال عصره وعبر عملية التأويل. يكتب: «إن النص مجرّد صورة عامة تحتاج إلى مضمون يملؤها، وهذا المضمون بطبيعته قالب فارغ يمكن ملؤه من حاجات العصر ومقتضياته». ولكن كيف يتم ذلك؟ يتم من خلال التأويل «فالتأويل ضرورة للنص» والتأويل يحقّق ذلك لأنه ما هو إلا : «وضع مضمون معاصر للنص»[2].

على هذا الأساس ازدهرت اتجاهات في الاستخدام المعاصر راحت تنادي بتحويل التأويل إلى نظرية، وإلى منهج فكري محدّد ليس في التعاطي مع القرآن الكريم، بل أيضاً لتأسيس منهج فلسفي أصيل؛ لأن التأويل وإن بدا «من خلال الحضارة العربية الإسلامية طريقة عامة لفهم

---

(1) نصر حامد أبو زيد، الخطاب الديني المعاصر: رؤية نقدية، بيروت، 1992، ص152.

(2) حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1988، ج1، ص397 ـ 398.

القرآن» إلا أنه يمكن أن يتحوّل بتشييد أسسه إلى منهج عام للنظر، والتأويل النظري باعتباره عملية فكرية هو من أمور العقل المحض «أن التأويل مهما كان موضوعه هو أمر من أمور العقل المحض»[1]. والتأسيس لهذا المنهج ممكن من داخل ثقافة الفكر الإسلامي، دونما حاجة إلى استعارات من آخرين.

فالتأويل في ما تفيده دلالات معناه اللغوي يتضمّن التحليل والتركيب، وهما العنصران اللازمان للتفسير والنظر.

سؤال

على ضوء ما تقدّم سيكون السؤال: أين الباحثان من ذلك كلّه؟ وهل يكفي أن يذكرا أنهما مع التأويل بحسب معناه اللغوي؟ لقد لاحظنا أن عدداً مهمّاً من الاتجاهات نسبت فهمها للتأويل وممارستها له على أساس المعنى اللغوي؛ بل إنَّ الشاهد الأخير الذي قدّمناه من مجموعة شواهد الاستخدام المعاصر، ذهب إلى إمكان تأسيس منهج في النظر العقلي والفلسفي على ضوء المعنى اللغوي للتأويل وانطلاقاً منه.

إنه ليس من التكرار الممل أن نعيد القول: بأنّه كان على الباحثَيْن أن يوليا مبدأ التأويل أهمية أكبر باعتباره العنصر الثاني، بعد مبدأ الترابط الذي يدخل في تكوين هوية مشروعهما التفسيري.

(1) عبد القادر بشته، «المعاني الفلسفية للفظ العربي»، بحث منشور في كتاب: جدل الأنا والآخر: قراءات نقدية في فكر حسن حنفي، إعداد د. أحمد عبد الحليم عطية، مدبولي الصغير، القاهرة، 1977، ص365 ـ 379. والبحث على وجازته جدير بالقراءة والتأمل.

تبقى هناك إشارة، إذ يستخدم الباحثان مصطلح «تأويل القرآن بالقرآن» بما قد يفيد نحتهما لمصطلح خاص بهما، لا علاقة له بالمصطلح القرآنيّ الذي ورد في ستّة عشر موضعاً، منها قوله (سبحانه): ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ﴾[1] وقوله: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُۥ يَوْمَ يَأْتِى تَأْوِيلُهُۥ﴾[2].

عقلاً لا مانع من ذلك ولم يقم دليل على المنع؛ إذ لا مشاحة في الاصطلاح. لكن كان عليهما ـ لو صح الاحتمال ـ أن يحدّدا المراد من هذا المصطلح ودائرة استخدامه، كما فعلا مع عنصر الترابط، بالأخص أن هناك التباساً يثير الشك في أنهما يجريان على وفق أحد المعاني المألوفة للتأويل، وليسا بصدد نحت مصطلح خاص، بحسب ما نفهم ذلك ممّا ذكراه في المقدّمة من أنهما يستخدمان التأويل مُؤَسساً على معناه اللغوي.

لهذا كلّه نتعامل مع ما يصل إليه الباحثان في التطبيقات التأويليّة المكثفة، على أنها وجوه محتملة في التفسير تترجّح وفقاً لما ينهض به الدليل ويقوم عليه البرهان.

رابعاً: مناقشة العنوان الشارح: يحمل المشروع بعد التعريف عنوان «التفسير الكاشف» كاسم رئيسي، ثم أُردف بعنوان شارح على المجلّد الأوّل فيه: «التفسير الكاشف: صورة لمعالم التوازن في سور القرآن والروابط بين الآيات».

(1) سورة آل عمران: الآية 7.

(2) سورة الأعراف: الآية 53.

لكن بدءاً من المجلد الثاني استبدل العنوان الشارح بعنوان جديد، بحيث أصبح العنوان الشامل كما يلي: «التفسير الكاشف: كاشف المتشابهات من المحكمات، وروابط الآيات، وأحدث إعجاز القرآن».

كان الأفضل أن لا يعرّف التفسير بمثل هذه الأوصاف؛ لأنه في التطبيق يركّز على الترابط بين الآيات عبر مبدأ التأويل أكثر من أي شيء آخر. صحيح أنّ فيه إشارات إلى الملامح الأخرى، إلا أنها تأتي سريعة ومختصرة بالقياس إلى الهدف الأساس.

يلتحق بهذه النقطة إشارة متممة، فقد أُضيفت إلى التفسير بدءاً من مجلّده الثاني، نقاط تحاول أن تعكس هويّته وتعرّف بشخصيته وما ينطوي عليه من مزايا.

فالتفسير يحمل عنوان «التفسير الكاشف»، والسؤال الذي يتبادر إلى الذهن، هو: ما الذي يكشف عنه هذا التفسير؟

حدّد الباحثان السيد «حجتي» والشيخ «شيرازي» العناصر الأساسية المزمع أن يكشف عنها «الكاشف» بنقاط ثُبّتت في مطلع التفسير بدءاً من المجلّد الثاني، وكما يلي:

- يكشف التفسير عن تأويل القرآن بالقرآن.
- هو كاشف للروابط فيما بين الآيات.
- كاشف للروابط فيما بين الموضوعات المختلفة للسور.
- كاشف للمحاور الأساسية الارتباطية للقرآن.
- كاشف للتأويلات الإلهية في ثنايا آيات القرآن.
- كاشف للمتشابهات عن المحكمات.

- كاشف للكلمات التي تعدّ مفاتيح في القرآن، ولطبيعة علاقة هذه الكلمات ـ المفاتيح مع سائر الكلمات الأخرى.

- كاشف عن طريقة تفسير القرآن بالقرآن.

- كاشف لعناصر إعجاز جديدة في القرآن.

ثم أُضيفت إلى هذه النقاط، أُخرى تشير من قِبل الباحثَين إلى أهمية الترجمة التي ينطوي عليها التفسير، وإلى متابعة أفضل آراء المفسّرين، بالإضافة إلى تحلّيه بالصور والجداول والبيانات والمقطوعات الشعرية؛ وإلى ما يتميّز به من لغة سهلة واقتباس من أغلب التفاسير المشهورة والكتب المعتبرة.

لا ريب أن الملاحظة الأساسية التي تُساق على نقاط التعريف هذه، هي أنها أقرب إلى الأمنية منها إلى التحقّق الفعلي العملي. فلا يمكن لتفسير كائناً ما كان، أن يتوفّر على كل تلك «الكشوف» المتمنّاة دفعة واحدة، بل غاية الباحثين وخَدَمة القرآن في السابق والحاضر، هو أن يبذلوا الجهد ويتركوا الحكم إلى القارئ.

أجل، قد يتضمّن التفسير إشارة إلى هذا العنصر أو ذاك، إلا أن الإشارة تختلف كما هو معلوم عن البحث التفصيلي المستوفي لعناصره. لذلك يمكن أن نحمل عناصر التعريف في «الكشوفات» المذكورة أعلاه، على باب الأمنيات والرغبات أكثر ممّا نحملها على البحث العميق الجاد والمستوفي.

بديهي نحن ممّن يؤمن بالقول المشهور: ما كل ما يتمنى المرء يدركه!

حسب هذه المحاولة، أنها نبّهت إلى ضرورة أن يؤخذ بنظر الاعتبار عنصر الترابط متزاوجاً مع مبدأ التأويل، في ممارسة البحث التفسيري.

وحسبها أنها اجتهدت في تقديم أمثلة تطبيقية في هذا المسار.

خامساً: الاضطراب الناشئ من كثافة الإيضاح: تتجه وجهة المشروع في الأساس إلى العناية بالقاعدة العريضة من المسلمين، وهذا ما يبرّر كثرة وسائل الإيضاح ووفرة أدوات البيان. بيد أنه يلحظ أحياناً أنَّ كثرة وسائل الإيضاح تقود إلى شيء من التداخل الذي يولد بعض التشويه والاضطراب، وحصيلة مثل هذه تؤدي إلى نقض الغرض.

فالمطلوب من وراء كثرة وسائل الإيضاح توفير الرؤية المنبسطة، أما إذا أفضت الكثرة إلى التشويش والاضطراب، فسينتفي الغرض ما يتطلّب إعادة النظر في بناء هذه المقاطع.

أحسب أن حذف أغلبية الصور، وبعض الجداول والمخططات، وإعادة صفّ الكتاب بحروف أكثر إناقة، وبصيغة أكثر تنسيقاً سيُساهم في رفع الخلل في الموارد المعنية، ويزيد من جاذبية الكتاب.

سادساً: النظرة العلمية: الهدف العام الذي يرمي إليه الباحثان هو شدّ الناس إلى كتاب الله بأيسر السُبل، وتحقيق قيمومة القرآن في الحياة. وهذا ما يفسّر تركيزهما على الجانب الديني أكثر من انصرافهما إلى بقية الجوانب، وإن كانت بحوث التفسير لا تخلو من أبعاد اجتماعية وسياسية وعدد من البحوث والمناقشات العقائدية.

بديهي أن تأكيد البُعد الديني المتمثِّل بترسيخ علاقة المسلم بالقرآن لا يعني التنكّر للأبعاد الاجتماعية والسياسية، كما لا يعني أن هذه الأبعاد ليس لها مفاد أو غرض ديني.

كلا، بل هو يعني أن المسلم بحاجة أوّلاً إلى أن ينشئ علاقة مع كتاب الله، ويوثقها على أساس الفهم والإيمان، ثم ينتقل إلى تأسيس وعيه في الأبعاد الأخرى.

ما يسجّل للباحثَيْن أنهما نجحا في تأكيد البُعد الديني ومحاولة شدّ الناس إلى القرآن، بحيث جاءت العناصر التي أُثيرت في ثنايا التفسير تخدم هذا الغرض.

لكن مع ذلك يمكن أن يُلحظ انسياق التفسير في بعض بحوثه وراء معطيات العلوم لتأكيد مفاد القرآن، وقد جاء الانسياق أحياناً أكثر ممّا يقتضيه مقام الآية، وتستلزمه مناسبتها، بحيث يمتد البحث بصيغته العلمية وهو يحشد الأرقام والإحصاءات والمعطيات التجريبية دون أن يكون هناك مسوّغ لهذه الحالة، التي تعيد إلى الأذهان النظرة العلمية التي يتمسك بها بعضهم في ممارسة الفكر الإسلامي على مستوى التفسير وغيره.

إذا كان ثمة ما يسوّغ هذه الحالة خلال العقود الماضية، فأحسب أن الفكر الإسلامي قد تخطّى تلك المرحلة وتركها وراء ظهره.

سابعاً: **الجهد الثنائي المشترك**: في هذه النقطة أود أن أنوّه بعنصر إيجابي حظي به المشروع. فالتفسير الذي بين أيدينا هو ثمرة عمل مشترك بين باحثين اثنين.

من الواضح أن الجهد الثنائي والجماعي يأتي بمنافع أكبر وثمار أنضج، حين يتحرّك على أرضية مناسبة، ويسير وفق مسار واضح وخطّة محدّدة.

ربّما تكون هذه الدراسة هي أوسع عمل توفّر على عرض هذا التفسير وتحليل مكوّناته ونقده على مستوى المنهج والمحتوى(1).

وقد توسعنا بها لنمارس عملاً مزدوجاً يتمثّل شقّه الأوّل بالتعريف بهذا التفسير، والثاني بإماطة اللثام عن محاولة تفسيريّة مكتوبة باللغة الفارسية بعيدة عن متناول القارئ العربي.

أخيراً ربما ترجم التفسير إلى اللغة العربية، أو دخل في عداد مشروع مؤسسة البعثة لتقديم عدد من التفاسير الفارسية مترجمة إلى العربية، بدأ فعلاً بترجمة وإصدار تفسير «الأمثل في كتاب الله المنزل» للشيخ ناصر مكارم شيرازي وعدد آخر من الباحثين.

---

(1) إذا كان للساحة العربية عذرها في عدم الانفتاح على هذا التفسير ووضعه على محك النقد منهجاً ومحتوىً، فلست أعرف عذر الساحة الإيرانية في إهمالها هذا الأمر رغم وفرة منابر الدراسات القرآنية وازدهارها، وبرغم أن التفسير طُبع أربع مرّات حتى عام 1997. فباستثناء عدد من الإشارات لم أطّلع على دراسات شاملة خلا ما كتبه السيد محمد علي إيازي في كتابه الضخم «المفسّرون حياتهم ومنهجهم»، ص 334 ـ 341، وجملة إشارات أخرى.

وكان آخر ما اطلعت عليه هو ما كتبه الشيخ معرفة، وهو يقول عنه: «ويعد [الكاشف [تفسيراً جديداً في بيان الشكل الموزون لسور القرآن ونظمها، ومناسبات الآيات والسور وتبيينها وتفسيرها، مع الاهتمام بالبيان اللغوي، وترجمة تفسيرية موجزة، وذكر الصور والأشكال والجداول الإحصائية والرسوم الجغرافية لتوضيح المعنى، ممّا تتطلّبه حاجة الطلبة الجامعيين اليوم، وقد حاولا جهدهما في عرض معلومات قرآنية هي بحاجة للجيل الجديد، ممّا لا يتاح غالباً العثور عليها في سائر التفاسير أو هي بعيدة عن متناول الشباب المثقف في العصر الحاضر. فقد كانا موفقين في هذا الهدف السامي». محمد هادي معرفة، التفسير والمفسّرون في ثوبه القشيب، ج2، ص477 ـ 478.

وكذلك ينظر: د. بخشايشي عقيقى، طبقات مفسران شيعة [طبقات مفسري الشيعة]، ج 5، ص 122 ـ 125.

فهرس المصادر

1 ـ السيد محمد علي إيازي آشنايى با تفاسير قرآن [التعرّف على تفاسير القرآن] ، مركز النشر التابع للحوزة العلمية في قم، ربيع 1992.

2 ـ إيران در زمان ساسانيان [إيران في العهد الساساني]، بالفارسية.

3 ـ الكليني، أصول الكافي، ط 3، دار الكتب الإسلامية، 1388 هـ.

4 ـ البيضاوي، أنوار التنزيل.

5 ـ العلاّمة المجلسي، بحار الأنوار، بيروت 1983 م.

6 ـ محمد بن الحسن الصغار، بصائر الدرجات.

7 ـ بيّنات (مجلة)، العدد العاشر، 1996، بالفارسية.

8 ـ بينش تاريخى قرآن [رؤية القرآن التاريخية]، يعقوب جعفري، مؤسسة نشر الثقافة الإسلامية، طهران، 1985، بالفارسية.

9 ـ علي حرب، التأويل والحقيقة، دار التنوير، بيروت 1985.

10 ـ قراءة في المنهج، التفاسير القرآنيّة المعاصرة: د. أحميده النيفر، جامعة الزيتونة، تونس، ملزمة دراسية.

11 ـ عماد الدين خليل، التفسير الإسلامي للتاريخ، الطبعة الأولى 1975، الطبعة الرابعة، دار العلم للملايين، 1983.

12 ـ الفيض الكاشاني، تفسير الصافي، بيروت، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات.

13 ـ محمد بن مسعود العياشي، تفسير العياشي، طهران، المطبعة العلمية، 1380 هـ.

14 ـ محمد بن إبراهيم صدر الدين الشيرازي، تفسير القرآن الحكيم، قم، منشورات بيدار، 1985 م.

15 ـ رشيد رضا (1282 ـ 1354هـ). تفسير القرآن الكريم الشهير بتفسير المنار، محمد طبعة دار الفكر.

16 ـ عبد الكريم بي آزار شيرازي، تفسير القرآن بالقرآن بالنظر لترابط آياته، ملزمة باللغة العربية مؤلَّفة من 23 صفحة من القطع الكبير، المؤتمر الثاني للفكر الإسلامي، طهران، 1 ـ 3 جمادى الأولى 1404 هـ.

17 ـ عبد الله جوادي آملي، التفسير الموضوعي للقرآن المجيد، طبعة ايران، بالفارسية.

18 ـ الإمام الخميني، تفسير سورة الحمد، مركز النشر التابع لجماعة مدرسي الحوزة العلمية بقم، بالفارسية.

19 ـ محمد باقر حجتي وعبد الكريم بي آزار شيرازي، تفسير كاشف، ترسيمى از عهره موزون سور قرآن وروابط آيات [التفسير الكاشف: معالم صيغة متوازنة لسور القرآن والعلاقة بين الآيات] د. مؤسسة نشر الثقافة الإسلامية، الطبعة الأولى، طهران، 1983 بالفارسية.

20 ـ ناصر مكارم شيرازي مع عدد من الباحثين، تفسير نمونه، دار الكتب الإسلامية، قم 1990 م، بالفارسية.

21 ـ محمّد هادي معرفة، التفسير والمفسّرون في ثوبه القشيب، مشهد، الجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية، 1418 هـ.

22 ـ محمد بن جرير الطبري، جامع البيان في تفسير القرآن، بيروت 1410هـ.

23 ـ أحمد الأنصاري القرطبي (578 ـ 671هـ)، الجامع لأحكام القرآن المعروف بتفسير القرطبي، أبو عبد الله محمد بن دار إحياء التراث العربي، بيروت.

24 ـ نصر حامد أبو زيد، الخطاب الديني المعاصر: رؤية نقدية، بيروت، 1992.

25 ـ أبو الفضل شهاب الدين محمود الآلوسي البغدادي (1217 ـ 1270هـ)، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ثلاثون جزءاً في خمسة عشر مجلداً، طبعة دار إحياء التراث العربي، بيروت.

26 ـ شكوفايى تفسير موضوعى در بستر قرن أخير [ازدهار التفسير الموضوعي خلال القرن الأخير]، السيد إبراهيم سجادي، فصلية دراسات قرآنيّة، العدد المزدوج 7 ـ 8، 1996، بالفارسية.

27 ـ السيد محمد حسين الطباطبائي، شيعة در إسلام [الشيعة في الإسلام]، مركز البحوث الإسلامية، قم، (بالفارسية).

28 ـ علي كرمي، ظهور وسقوط تمدنها از ديدكاه قرآن [ظهور الحضارات وأفولها من وجهة قرآنيّة] قم، 1991، بالفارسية.

29 ـ سيد قطب (1324 ـ 1387هـ)، في ظلال القرآن، طبعة دار الشروق.

30 ـ الكتاب نقد، المزدوج (5 ـ 6)، طهران، 1998، عدد خاص بالتفسير بالرأي والنسبية والهرمنوتيك. (بالفارسية).

31 ـ جار الله محمود الزمخشري (467 ـ 528هـ)، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، طبعة مصورة، قم.

32 ـ كيهان فرهنكي (مجلة)، العدد(1)، السنة السادسة، التسلسل العام العدد (61)، نيسان 1989.

33 ـ ابن منظور (ت: 711هـ)، لسان العرب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1966.

34 ـ ما وراء الفقه، السيد محمد الصدر، طبعة النجف الأشرف، 1993 م.

35 ـ المجتمع والتاريخ، الأستاذ الشهيد مرتضى مطهري، تعريب محمد علي آذرشب، مؤسسة البعثة، طهران، 1402هـ.

36 ـ أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي (468 ـ 548هـ)، مجمع البيان في تفسير القرآن، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

37 ـ السيد محمد حسين الطباطبائي، مجموعه مقالات [مجموعة دراسات وبحوث]، طبعة طهران، بالفارسية.

38 ـ المدرسة القرآنيّة، السيد محمد باقر الصدر، دار التعارف، بيروت، 1980.

39 ـ عبد القادر بشته، المعاني الفلسفية للفظ العربي، بحث منشور في كتاب: «جدل الأنا والآخر: قراءات نقدية في فكر حسن حنفي»، إعداد د. أحمد عبد الحليم عطية، مدبولي الصغير، القاهرة.

40 ـ المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية في القاهرة، الطبعة الخامسة، مؤسسة نشر الثقافة الإسلامية، طهران، 1416هـ.

41 ـ الراغب الأصفهاني (ت: 502هـ)، المفردات في غريب القرآن، دار المعرفة، بيروت.

42 ـ السيد محمد حسين الطباطبائي، مقالات تأسيسية في الفكر الإسلامي، ترجمة جواد علي كسار، مؤسسة أمّ القرى، الطبعة الثانية، 1418هـ.

43 ـ حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1988.

44 ـ منهجية الثورة الإسلامية: مقتطفات من أفكار وآراء الإمام الخميني، مؤسسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني، طهران، 1996.

45 ـ السيد محمد الصدر، منة المنان في الدفاع عن القرآن، بيروت.

46 ـ الحسيني المتوفًى كمال الدين حسين واعظ كاشفي مواهب عليه في تفسير القرآن، المعروف بتفسير المتوفى سنة 910هـ، بالفارسية.

47 ـ السيد محمد حسين الطباطبائي (1321. 1402هـ) الميزان في تفسير القرآن، الطبعة الخامسة، مؤسسة إسماعيليان.